٣

التسامح
في فكر الأحزاب العراقية المعاصرة

الدكتورة فاتن محمد رزاق الخفاجي

تقديم الدكتور عبد الحسين شعبان





مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية ٢٠١٣
السلسلة الجامعية

السلسلة الجامعية

تأتي سلسلة الرسائل والاطاريح الجامعية قناة جديدة للنشر، يريد مركز حمورابي للبحوث والدراسات الإستراتيجية، من خلالها احتضان الباحثين الشباب، وفي مختلف التخصصات الإنسانية، العلوم الاقتصادية والإدارية، العلوم السياسة - علم الاجتماع - القانون - التاريخ السياسي - الإعلام - الفلسفة... الخ، إن هذا العمل الذي تبناه المركز يأتي في سياق أهدافه في نشر ثقافة البحث والتأليف، لذلك خصصت هذه السلسلة لمخرجات البحث العلمي الرصين لطلبة مرحلتي الماجستير والدكتوراه في مختلف الجامعات العراقية والعربية، من أجل نشرها وتيسير الاطلاع عليها.

إدارة المركز

www.hcrsiraq.com

التسامح
في فكر الأحزاب
العراقية المعاصرة

التسامح
في فكر الأحزاب
العراقية المعاصرة

الدكتورة فاتن محمد رزاق الخفاجي



مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية

www.hrcsiraq.com | hrcss2006@yahoo.com

- اسـم الكتـاب: التسامح في فكر الأحزاب العراقية المعاصرة
- تـــــأليـــــف: الدكتورة فاتن محمد رزاق الخفاجي
- الطبعـة الأولى: أيار (مايو) 2013
- التنضيد وتصميم الغلاف: هوساك كومبيوتر برس
- رقم الإيداع الدولي: ISBN 978 ـ 614 ـ 426 ـ 173 ـ 6

- الناشر: مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية

المقر العام: بغداد: عرصات الهندية ـ شارع مطعم الريف الإيطالي ـ هاتف: 10234002 78 964+

بيروت: طريق المطار ـ قرب المكتب الاستشاري ـ بناية ماميا ـ ط 3 ـ هاتف: 844384 76 961+ ـ 824176 1 961+

Website: http://www.hcrsiraq.com/om/ E-mail: hcrss2006@yahoo.com

- الطباعة: مطبعة صبح

هاتف: 476122 1 961+ بيروت ـ لبنان

- التوزيع: دار المحجة البيضاء للنشر والتوزيع

هاتف: 541211 1 961+ بيروت ـ لبنان

عوضاً عن المقدمة

في الحاجة إلى التسامح: منظور إليها عراقياً!

بقلم: الدكتور عبد الحسين شعبان[1]

لا زال الحديث عن التسامح مبعث ارتياب لدى الكثير من النخب الفكرية والثقافية والسياسية العربية بشكل عام، وتعود أسباب ذلك إلى الاستقطابات السياسية الحادة وأبعادها الإقليمية والدولية، واسقاطاتها الحالية على الواقع، إضافة إلى أن جزءاً منه يتعلق بالفهم القاصر والمحدود لمعنى التسامح ومبناه، ناهيكم عن توظيفاته أحياناً.

وقياساً للدراسات والكتابات التي عرفها الغرب[2] عن التسامح والمعالجات التي أعقبت الاحترابات والنزاعات الدينية والطائفية التي عانت منها أوروبا لدرجة النزيف البشري، المادي والمعنوي، فإننا لا زلنا حديثي عهد، بخصوص تقبّل فكرة التسامح في ظلّ استشراء التعصّب وتفشّي التطرّف وانتشار الغلو، إزاء الآخر «الغريب»، وكل غريب «مريب»[3]، سواءً كان هذا الآخر بعيداً أو قريباً، عدواً أو صديقاً، طالما هو مختلف عنّا، حتى وإن كان مساكناً أو مشاركاً لنا في العيش والحياة والمصير، لكنه قد يكون مختلفاً في الدين أو العرق أو اللغة أو التاريخ، حتى وإن كنّا في وطن واحد، ولعلّ هذه النظرة الانغلاقية التي لا تقبل التنوّع والتعددية انتشرت على نحو واسع خلال السنوات الثلاثين ونيّف الأخيرة، على الرغم من التطور النقيض لها على المستوى الكوني.

وتفصلنا عن فكرة التسامح «الأوروبية» أكثر من ثلاثة قرون من الزمان، إذا

اعتبرنا رسالة جون لوك حول التسامح تاريخاً لنشر الفكرة، لا سيّما في ظل انقطاع العرب والمسلمين عن تراثهم الذي عرف بنماذج زاهرة من التسامح، مثلما عرف تاريخاً دامياً من اللاتسامح، كما هو الغرب أيضاً في إطار السياق التاريخي لجميع المجتمعات[4].

وإذا أردنا الحديث عن فكرة التسامح بمعناها المعاصر، خصوصاً وقد مرّت بمراحل مختلفة وجرى تأصيلها، بتجاوز بُعدها الديني والطائفي إلى البعد الثقافي، وصولًا إلى البعد الحقوقي والقانوني، بحيث لم تعد واجباً أخلاقياً وسلوكياً أو مبادئ ودعوات سياسية فحسب، بل هي واجب قانوني لإقرار التعايش والتعددية والتنوّع وحق الاختلاف والدعوة للمشترك الانساني، فلا بدّ من بحثها في إطار التطور الدولي، وخصوصاً في المباحثات التي سبقت وهيأت لقيام الأمم المتحدة، حتى وصلت إلى ما وصلت إليه، فلا بدّ من الحديث عن فهم الفكرة وحيثياتها القانونية وخلفياتها الفكرية ومرجعياتها النظرية.

وبعد صدور ميثاق الأمم المتحدة في سان فرانسيسكو 26 حزيران (يونيو) العام 1945 ومن ثم صدور الاعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 كانون الأول (ديسمبر) 1948، بدأت ثقافة التسامح تنتشر شيئاً فشيئاً ويتعزز رصيدها، خصوصاً بتأثير الحرب العالمية الثانية التي أزهقت أرواح نحو 60 مليون إنسان وألحقت خسائر مادية ومعنوية بعموم سكان الأرض، وصولًا إلى صدور إعلان اليونسكو بشأن التسامح العام 1995 والدعوة للاحتفال باليوم العالمي للتسامح 16 تشرين الثاني (نوفمبر) من كل عام، فإن بعض الدراسات والأنشطة المحدودة بدأت تجد طريقها إلى العالم العربي لا سيّما في العقدين ونيّف الماضيين، لكن تأثيراتها سواءً على الصعيد الفكري أو الثقافي كانت مقتصرة على نخب قليلة، ناهيكم عن ضعف مفاعيلها على الصعيد الاجتماعي والديني، بحكم ضعف البيئة القانونية والتربوية والتعليمية، سواءً على صعيد الدولة أو المجتمع أو الفرد[5].

ومع ذلك فإن هناك أكثر من فهم لفكرة التسامح، ومثل هذا الفهم المتناقض يؤدي إلى نتائج متعارضة بالطبع .**فالفهم النيتشوي** الذي لا يزال سائداً يعتبر

«التسامح إهانة للآخر»، ولعلّ ذلك ما لمّح له **البابا بنيديكتوس السادس عشر** في خطابيه في لبنان في القصر الجمهوري وفي الإرشاد الرسولي، حين عبّر عن تخوّفه من أن يؤدي التسامح إلى التطرف والإساءة للآخر، في حين أن المطلوب هو الاعتراف بالآخر وبالمساواة والمواطنة، وفعلياً للانتقال لما بعد التسامح(6).

لعلّ هذه مناسبة لطرح سؤال كان الصديق البروفسور **خليل الهندي** قد طرحه في مفتتح ملتقى انعقد في لندن حول التسامح، وهو سؤال في غاية البساطة والأهمية في الآن: هل يوجد تسامح لننظّم له ملتقانا أم أن غيابه يدعونا لتنظيم فعاليات للتذكير بجوهره؟

ومثل هذا السؤال المزدوج والمركّب ظل يتردد طيلة العقدين ونيّف الماضيين وبأشكال مختلفة، نفياً وإيجاباً، واستمرّ صداه إلى اليوم: هل نقرّ بواقع أليم أم نتوسّم أملًا بواقع جديد، وهو ما طبع الجدل والحوار، اختلافاً واتفاقاً، تباعداً وتقارباً طيلة الفترة الماضية، على الرغم من المشتركات، لكن الأمر يحتاج إلى الاعتراف كلٌّ بالآخر وتأكيد قيم التسامح مع بعضنا البعض دون تكفير أو تأثيم أو تحريم أو تخوين أو تجريم، أو غير ذلك من عوامل الإقصاء والإلغاء والاستئصال وعدم احترام الحق في التنوّع والتعددية والاختلاف.

وحسناً فعل اليوم مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية حين قرر نشر دراسة مهمة للدكتورة **فاتن محمد رزاق الخفاجي**، الموسومة **«التسامح في فكر الأحزاب العراقية المعاصرة»** خصوصاً وأن ما هو سائد في العراق والعالم العربي والاسلامي من ارهاب وعنف ونزاع واحتراب يؤكد الحاجة الماسّة إلى نشر وتعزيز قيم التسامح لتصبح ثقافة سائدة، فلحدّ الآن **لا تتوفر إرادة سياسية جماعية** على مستوى الدولة للاعتراف بقيم ومبادئ التسامح، ناهيكم عن احترامها والالتزام بها اجتماعياً وسياسياً وقانونياً من جانب المجتمع والفرد.

يضاف إلى ذلك **ضعف الثقافة العامة والفردية** إزاء قيم التسامح التي لا تزال متدنّية، بل غائبة في الكثير من الأحيان، ويُنظر إليها بازدراء أو استخفاف أحياناً، باعتبارها عامل ضعف وليس قوّة، الأمر الذي أدّى إلى تشبّث الكثير من الجماعات

بالتعصّب والتطرّف بجميع أشكاله الديني والطائفي والإثني والعشائري، إزاء الآخر، سواءً كان غربياً، أي غير عربي أو مسلم من طائفة أخرى أو غير المسلم مثل المسيحي أو اليهودي أو الصابئي أو الأيزيدي أو سواهم، أو غير العربي مثل: الكردي أو التركماني أو الأشوري أو الأمازيغي أو غيرهم.

وقد حاولت الباحثة التوقف عند هذه الظاهرة المثيرة والملتبسة، لا سيما عند الحديث عن مقوّمات التسامح ومعوّقاته، ففي الأولى تحدثت عن المواطنة والديمقراطية والثقافة والتربية، وكان بودي التركيز أكثر على درجة التطور الاجتماعي والاقتصادي وانعكاساته القانونية في ظل بيئة تشريعية ووجود مؤسسات قانونية ضامنة، لا سيّما للمساءلة وقضاء مستقل ونزيه، إضافة إلى دور للمجتمع المدني، كما يمكن للاعلام أن يلعب دوراً إيجابياً على هذا الصعيد، وبذلك يمكن بناء لبنات التسامح بصورة تراكمية وتدرّجية وتطوّرية متينة وعلى مختلف الصُعد، كمسار طويل.

أما المعوّقات، فإضافة إلى التعصّب والاستبداد والعنف وهو ما تناولته الدكتورة الخفاجي بشكل عميق، فإن **الطائفية والعنصرية** وإن كانت من نتاج التعصب والتطرف والغلو، لكنهما شكّلتا تاريخياً منبعاً لسيادة الفكر اللاامتسامح وشجعتا على التعصب والعنف والإقصاء والإلغاء، لأن هذه المظاهر نتيجة وليست سبباً، وإن كان هناك علاقة عضوية بين العلّة والمعلول حسب قول الفلاسفة.

معنى التسامح وتاريخه!

إذا عُدنا إلى أصل المصطلح Tolerence فقد استخدم منذ القرن السادس عشر بمعنى أقرب إلى المفهوم السياسي والأخلاقي والسلوكي إزاء الآخر، من المذاهب الدينية، في حين أن استخدامه كمفهوم قانوني Toleration، بدأ بعد إصدار بعض الحكومات الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر مراسيم تدعو إلى التسامح وتطلب من موظفي الدولة والسكان تطبيق حكم القانون The rule of law وأن يكونوا متسامحين في سلوكهم إزاء «الأقليات» الدينية الأخرى، مثل أنصار الراهب مارتن لوثر، وهو الأمر الذي مهّد لتموضع ثقافة جديدة تعتمد على مبادئ التسامح، لا سيّما بإقرار التعددية والتنوّع والحق في الاختلاف والتمايز والخصوصية.

ومن القوانين التي صدرت في حينها **«مرسوم نانت»** في فرنسا الذي وقعه الملك **هنري الرابع** في 13 نيسان/ابريل العام 1598 حيث يعتبر أول اعتراف رسمي بالتسامح الديني، وذلك بعد خمسين عاماً من الصراع الداخلي والانقسام الديني والطائفي. وبموجب مرسوم نانت سُمح للبروتستانت الفرنسيين الذين يطلق عليهم «الهوغونت» بحرية المعتقد والمساواة الاجتماعية والسياسية مع الأغلبية الكاثوليكية الرومانية، لكن هذا القانون ألغي من قبل الملك **لويس الرابع عشر** في العام 1685، ونتيجة ذلك غادر نحو 200 ألف هوغونوتي فرنسا.

وفي انكلترا صدر **قانون التسامح** The Toleration Act عن البرلمان في العام 1689 بعد ما سمي بالثورة التشارتية «الجليلة» العام 1688 وكان ثمرة جهود سياسية مضنية لمفكرين مثل لوك الذي وضع رسالته الشهيرة **«رسالة في التسامح»** إضافة إلى «رسالتين في الحكم» لتشتمل على مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة، والذي شكل حجر الأساس في الديمقراطية المستقبلية، ومؤدّى قانون التسامح «الديني»، الذي أصدره «البرلمان الإنكليزي» أن للمخالفين للمذهب البروتستانتي (الرسمي) الحق في ممارسة طقوسهم بصورة علنية، أما أتباع الكنيسة الكاثوليكية وكنيسة الموحدين، فقد ظلّوا محرومين من هذا الحق حتى العام 1829.

ولا بدّ من الإشارة إلى مجايلي لوك الذين بشروا بقيم التسامح الديني مثل **بيير بايل** وغروتشيوس وسبينوزا، إضافة إلى **فولتير** الذي يعتبر محطة مهمة من محطات فكرة التسامح بعد لوك، فكانوا جميعاً قد نظروا إليه باعتباره مسألة أقرب إلى فريضة دينية وليس إقراراً بالآخر كنوع من التعددية الثقافية، وحتى هذه المسألة ظلّ يشوبها تشويش كبير استمر حتى الآن، وإذا كان بايبل يؤمن بالتسامح بين الكاثوليك والبروتستانت وإزاء المبشرين المسلمين في الدول المسيحية، شرط عدم تعكير صفو النظام والأمن، فإن لوك لا يؤمن بالتسامح مع الملحد، وكذلك يضع عقبات أمام التسامح مع المسلم (التركي)، إضافة إلى الكاثوليكي، لأن هؤلاء "غير متسامحين" وولاءهم لسلطة أخرى أجنبية، وتلك إحدى المسائل المطروحة اليوم بخصوص الموقف من غير المتسامحين، فهل يتم التعامل معهم بالتسامح أيضاً لأن

ذلك سيؤدي إلى نسف فكرة التسامح وتمكين غير المتسامحين من إلحاق الضرر بالمتسامحين وبالمجتمع ككل!؟

وإزاء الانغلاق وعدم التسامح الذي يسود عالمنا العربي والإسلامي، فإننا نرى أن العالم يسعى لتوسيع التسامح حقوقياً بعد أن جرى تعميمه أخلاقياً، بحيث تشتمل الدعوة، الدفاع عن أولئك اللامتسامحين أو الذين ينشرون ويروجون لأيديولوجيات اللاتسامح «التوتاليتارية». ومع أن هذه الفكرة تثير نوعاً من النقد وربما الفزع في الغرب حالياً، خصوصاً بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001 الارهابية في الولايات المتحدة، لأن هناك من يعتبرها خطراً على فكرة التسامح، بل وتدميراً للحرية، الجوهر الأساسي في فكرة التسامح، لكن هناك من يحاول إيجاد مبررات لها، ويرى كارل بوبر في كتابه **«المجتمع المفتوح وأعداؤه»**[7] **إننا نمتلك الأسباب التي تدفعنا إلى رفض التسامح مع المتعصبين، موضحاً أن هناك حدوداً للتسامح، ولكن في الوقت نفسه يستدرك فيقول: بأن علينا عدم الانخداع بذلك الشعور الغريزي بأننا على صواب دائماً** [8].

ولعلّه من الصعوبة تحقيق التوازن خوفاً من تحوّل المجتمع القائم على التسامح إلى مجتمع متعصب، لكن **جون راولز** في كتابه **«نظرية العدالة»**[9] **يعتبر أن من واجبات المجتمع القائم على العدل أن يكون متسامحاً، الأمر الذي يقود إلى التسامح مع المتعصّب، وإلّا سيتحوّل المجتمع إلى مجتمع متعصّب وغير عادل، مع تأمين الحماية. وتجدر الاشارة هنا إلى أن أفكار لوك بخصوص التسامح الديني وجدت طريقها إلى دستور الولايات المتحدة بعد أن تبنّاها توماس جيفرسون ولقت نجاحاً كبيراً.**

وبعد فوز الإسلاميين في الجزائر جرى نقاش واسع حول مستقبل الديمقراطية الوليدة، وهو النقاش الذي انفتح اليوم على مصراعيه بفوز الإسلاميين، بل ودورهم ومكانتهم في: الباكستان وأفغانستان وإيران وتركيا والعراق والمغرب وتونس ومصر والسودان (حيث يحكمون)، إضافة إلى نصف فلسطين (غزة) ونصف لبنان (حزب الله) ودورهم الكبير في اليمن ونفوذهم الواسع في الجزائر وقوتهم في ليبيا ونشاطهم المتميّز في الأردن، ووصولهم إلى البرلمان في البحرين وقيادتهم لحركة المعارضة

فيها، وحصولهم على مقاعد برلمانية أكثر في الكويت، بل اتّساع حركتهم على صعيد الخليج بشكل عام، إضافة صراعهم المسلح في الصومال ودورهم الفعّال، وكذلك وجودهم القوي في موريتانيا وصولاً إلى تشاد ومالي.

والسؤال الذي سيظل مفتوحاً، وربما لن يجد جواباً شافياً: كيف سيتكيّف الإسلاميون بقربهم من السلطة أو بوجودهم على قمة هرمها، مع قضية الديمقراطية والدولة المدنية، وهو سؤال بحاجة إلى أن يجيب عنه اليساريون والقوميون أيضاً، وجميع الكتل والجماعات السياسية ذات الصفة الشمولية، وهو ما حاولت الباحثة الدكتورة الخفاجي الخوض فيه.

لا أظن أن الإسلاميين في مختلف أقطارهم سيكررون خطأ الإسلاميين الجزائريين الذي أعلنوا بأنهم سيئدون الديمقراطية حالما يصلون إلى السلطة، الأمر الذي ألّب الكثير من القوى ضدهم، «لكنه من غير مقبول، وغير شرعي» الإطاحة بهم بقوة السلاح، وهو ما قام به الجيش الجزائري بحجة «حماية الديمقراطية» المهددة على أيدي من حصل على الأغلبية. ومثل هذا الأمر تحاول اليوم بعض الأطراف التوسّل به للتخلص من الإسلاميين الذي وصلوا إلى السلطة عبر صندوق الاقتراع، بل أن بعضهم من أنصار التيار شبه الليبرالي في مصر أخذوا يخاطبون الجيش ويستحثونه للخلاص من حكم «الإخوان» ولفضّ النزاع بينهم وبين الإسلاميين، وتلك إحدى مفارقات السياسة، خصوصاً في ظل تفشي ثقافة اللاتسامح، وبالمقابل فإن الاسلاميين يسعون وبسرعة لوضع أيديهم على المفاصل المهمة في الدولة، لكي يطبعوا الحكم بطابعهم، بزعم الديمقراطية وحصولهم على الأغلبية البرلمانية.

وهكذا تصبح الديمقراطية في نظر البعض «مرذولة» فيما اذا تعارضت مع مصالحهم، في حين أنها ديمقراطية «محمودة» فيما اذا كانت نتائجها تنسجم مع ما يريدون تحقيقه من أهداف أو مكاسب. ويبدو الأمر وكأنه مفارقة حقيقية حين تصبح الديمقراطية «المفقودة» أقرب إلى شبح، أما الديمقراطية «الموعودة» فهي مجرد حلم بعيد المنال، ولعلّ ذلك واحدة من مفارقات التغييرفي العالم العربي، ولا سيّما أحداث الربيع العربي بعد العام 2011[10].

وقد فتحت أحداث 11 ايلول (سبتمبر) 2001 وفيما بعد الحرب على أفغانستان والعراق النقاش والجدل على نطاق واسع حول الاجراءات الواجب اتباعها ازاء اللامتسامحين، بل الذين يريدون تدمير قيم التسامح والتصدي لما انجزته الحضارة البشرية حتى وإنْ كان باسم التسامح أحياناً أو باسم العدالة أو استعادة الحقوق، وهو الأمر الذي بحاجة إلى ضوابط قانونية وسياسية وأخلاقية بحيث يمكن إرساءه على قاعدة متينة وصلبة، ولا يتم توظيفه بالضد من قوانين التسامح ذاتها أو البيئة التي تساعد عليها.

لكن الأمر لا يقتصر على تسمية بعض الاتجاهات او التيارات، بل استغلّ الامر بطريقة انتقائية وفيها الكثير من ازدواجية المعايير لادخال المنطقة العربية- الاسلامية وحركات المقاومة ضد الاحتلال في هذه الدوامة وتوجيه سهام الاتهام ضدها باعتبارها مصدراً وحيداً أو أساسياً للارهاب الدولي وعدم التسامح، في تفسير خاطئ وإغراضي لقيم التسامح ذاتها، لا سيّما المدوّنة في القواعد والقوانين الدولية، وفي مقدمتها الشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

وكان **جون لوك[11] قد نشر رسالته الشهيرة في العام 1689 ثم أصدر فولتير،** وهو **أبو التسامح** بعد **جون لوك**، في العام 1763 كتاباً دعا فيه إلى أخلاقية التسامح، لاسيّما القائمة على التسامح الديني بين الشعوب والأمم المتعايشة في الغرب[12]. وقد فصلت ثلاثة قرون ونيّف بين رسالة لوك وبين صدور الاعلان العالمي للتسامح، أو «اعلان مبادئ التسامح» الذي صدر عن اليونسكو في العام 1995[13].

وبالرجوع إلى القرون الوسطى فقد شهدت أوروبا التي كانت تعيش ظلاماً فكرياً دامساً ظاهرة اللا تسامح، خصوصاً في ظل هيمنة **رجال الدين «الإكليروس»[14] ولا سيّما في الكنيسة وتحريم وتجريم ما عدى ذلك، من خلال توزيع الناس إلى فريقين: الأول المقدّس والثاني المدنّس**، اللذان سادا في الحكم على البشر، واستمرّ الأمر حتى عهد التنوير الذي توّج بالثورة الفرنسية التي وضعت حدّاً للثنائية التي كانت سائدة، والتي تقوم على الكنيسة، كطرف أول **تنحصر مرجعيتها بـ «الله»**، مقابل

قيام مجتمع علماني مرجعيته الواقع[15]، وفي حين تستمد المرجعية الالهية مشروعيتها من الخالق، فإن المرجعية المدنية تستمد مرجعيتها من الناس ومن خياراتهم في العقد الاجتماعي وفي الحقوق والحريات[16].

وإذا كان المخيال العربي شديد الارتباط حتى الآن بالحروب الصليبية (والأصح حروب الفرنجة) لأنها حروب غير دينية، وإن كان الدين من بين بعض أسبابها المباشرة أو غير المباشرة، إلّا أنها قامت على المصالح والسعي لاحتلال الشرق العربي واستغلاله، كما هي الحروب الاستعمارية، بما فيها حروب اليوم، فإن المخيال الغربي هو الآخر يقوم على العدائية للعرب والمسلمين، لاسيما بمحاولة تهييج المزاج الشعبي، بما يعاكس الطبيعة البشرية أحياناً، باعتبار الإسلام يحضّ على الارهاب، وهو دين العنف وعدم التسامح.

وقد حصلت في الغرب قطيعة في القرن الثامن عشر، ما بين الدين (الكنيسة) والدولة، الأمر الذي أدّى إلى قيام وتعزيز الدولة المدنية، التي وضعت مسافة واحدة تقريباً بين الأديان والطوائف والانتماءات الإثنية والأصول السلالية واللغوية، وقد تعمّقت بالتدريج وعبر التراكم والتفاعل والتواصل والمشترك الانساني، وعلى أساس المواطنة المتساوية، لكن مجتمعاتنا العربية ـ الاسلامية، ظلّت في الكثير من جوانبها متداخلة بين الديني والسياسي، بل يندغم الواحد بالآخر أحياناً، وإلى درجة غير قليلة تتداخل في بعض الأحيان مهمات: الدين بمهمات الدولة، وهي مسألة من الصعوبة على الغرب أن يتفهمها، خصوصاً وأن الكثير من المجتمعات العربية والإسلامية، لا تزال لم تدخل مرحلة الحداثة، بل هي أحياناً لم تدخل مرحلة الدولة بمفهومها العصري، وتعيش حالة انتقال من طور إلى طور، في ظل كوابح وتحدّيات كثيرة تارة باسم الخصوصية، وأخرى باسم الدين والتراث، وثالثة باسم التقاليد والعادات وهكذا.

لقد حوّلت أوروبا الدين، ولا سيّما بعد عصر التنوير إلى مجرد تقليد ومحاكاة، وعلى الرغم من الاعتقاد السائد بأن الله يمثّل القوة الكاملة التي يُنسب إليها كل شيء، وإن الفرد والمجتمع بحاجة إلى التقرّب إليها، فإن الأمر تدريجياً، وفي ظل

الحداثة اتخذ بُعداً جديداً، باضعاف دور الدين على حساب تقوية دور الدولة، التي حاولت التأثير في المؤسسات الدينية لتتساوق مع مؤسسة الدولة العليا، وهكذا جرت محاولات لتبهيت صورة الدين، تارة باعتباره استلاباً فكرياً حسب **أوغست كونت**، وأخرى بوصفه **استلاباً انتروبولوجياً** (إنسانياً) حسب **فيورباخ** الذي تأثر به ماركس، واعتبر **فرويد** الدين استلاباً نفسياً، ولعل العلاقة الملموسة بين الكنيسة البروتستانتية والدولة البروسية في ألمانيا في القرنين السابع والثامن عشر، هي التي كانت وراء أطروحة ماركس **«الدين أفيون الشعوب»** التي أخذها عن كانط، خصوصاً وأن ماركس تحدث عن وظيفة الدين وكيف يمكنه تعبئة نضال الناس من أجل حقوقها، ولم يتحدث عن الدين.

ومن جهة أخرى يفهم بعض العرب والمسلمين لا سيّما بعض الإسلاميين، أن أي حديث عن دولة مدنية، بمعنى فصل الدين عن الدولة، إنما هو محاولة من الغرب لفرض **«العلمانية»** التي تعني من وجهة نظرهم التصرّف ضد الدين أو اتخاذ موقف منه، حتى وإنْ كانت قلّة قليلة تدعو إلى مثل هذا الفصل الميكانيكي، الذي سيؤدي إلى التغريب، ظنًّا منهم أن دخول عالم الحداثة يحتاج إلى قطيعة ابستمولوجية بين الدين والدولة.

إن قيام دولة عصرية وفقاً للنظريات الدستورية المعاصرة وعلى أساس المساواة التامة والمواطنة الكاملة وحق الناس على اختيار الحكّام واستبدالهم، سيعني وضع الدين في مكانه المقدس الذي يستحقه، وليس استخدامه لأمور الدنيا كأداة للصراع والحصول على المكاسب، بما يؤدّي إلى المزيد من التباعد والتنافر والاحتراب أحياناً، والمشكلة ليست في الدين، بل في التديّن وفي التفسير والتأويل للقيم الدينية، واستدلّ على ذلك في نقد القرآن للتديّن الذي لم يكن وقفاً على وثنيّاته فحسب، وإنما واجه به وبقسوة كل تديّن كاذب ومنافق في سلوك أتباع الأديان التوحيدية دون استثناء[17].

حين أقرّت أوروبا بعد معاناة غير قليلة التمايز ما بين الدين والدولة، فإنها دخلت بالتدريج وعن طريق التراكم في حالة التسامح، حين اعترفت بالحق في **الحرّية**

الدينية وحماية القانون **للحرّيات الأساسية** للإنسان، التي تعمّقت تدريجياً، لاسيّما على المستوى الدولي بعيداً عن احتكار الحقيقة أو ادّعاء النطق بإسمها، وإذا كان هذا الأمر قد حُلَّ غربياً، فإنه لا يزال عربياً وإسلامياً بعيداً عن الحلّ، بل أن خطورته تزداد باتّساع عمق الهوّة إزاء الآخر، في ظل التعصّب والتطرّف والغلو، وعلى الصعيد اليهودي، فإن ضيق الأفق والتوجّه العنصري دفعا أوساط واسعة إلى تبنّي فكرة الدولة النقية، كما يطرح اليمين الإسرائيلي حالياً، وهذا يعني أن لا مكان للمسلمين أو المسيحيين أو الدروز العرب فيها.

لقد حاول **الفقه الإسلامي** ضمن سياقه التاريخي بحث المسألة بالنسبة لمنتسبي الديانات الأخرى في دار الإسلام بالتمييز الايجابي وإن كان «سلبياً»، وذلك عبر اصطلاح وتشريع فكرة الذميين وهم «رعايا» في الدولة الإسلامية (اليهود والمسيحيون) وهو ما يطلق عليه محمد أركون **«تسامح اللامبالاة»** وأسمّيه أنا **«التسامح السلبي»**، خصوصاً أن تلك النظرة كانت ولا تزال تنظر إلى الآخر مع موقع أعلى، وهكذا يكون اليهودي والمسيحي في موقع أدنى [(18)]، ولعلّ مرجعية تلك النظرة المتمايزة هو الفكرة النيتشوية للتسامح التي هي أقرب إلى «العفو» أو «الصفح» سواءً من جانب الأقوى، أو من جانب الأضعف لما حصل له من ارتكاب أو هدر للحقوق، وفي كلا الحالين فإنه يحمل في طياته الإزدراء أو الإهانة.

لقد خطت أوروبا خطوات متقدمة بشأن فصل الكنيسة عن الدولة، أما الدولة العربية والإسلامية المعاصرة، فلا تزال «الشريعة الإسلامية» تشكّل محور وصيرورة وجودها في الغالبية الساحقة من الدول، ولعلّ فكرة القطيعة التاريخية التي سبق لأركون أن تناولها، لا تزال بعيدة المنال عنها، وقد لا تبدو قريبة في المنظور الحالي، وربما لسنوات غير قليلة، بما فيها الدول التي أحدثت تطوراً في النظر إلى الفكرة الدينية في دولة اعتمدت الإسلام مرجعية لها، كما هي تركيا المترنّحة بين الإسلام والعلمانية.

فقد ظلّ الطابع الغالب في القوانين والتشريعات في الأكثرية الساحقة من الدول الإسلامية يعتمد على الإسلام الذي يعتبر «دين الدولة»، وفي بعضها «مصدراً

أساسياً» أو «المصدر الأساسي للتشريع»، بل وأكثر من ذلك حين يعتبر الكتاب المقدس «القرآن» هو الدستور، وقد جرت نقاشات واحتدامات ساخنة حول هذا الموضوع وغيره من المواضيع، بخصوص علاقة الدين بالدولة وموقع الشريعة الإسلامية، وذلك بعد موجة التغييرات التي شهدتها العديد من البلدان العربية، لا سيّما في **تونس ومصر وليبيا واليمن**، وقبل ذلك كان الجدل قائماً بخصوص وجهة الدولة في العراق بعد الاحتلال العام 2003، خصوصاً ما احتواه الدستور من ألغام كثيرة ليس بعيداً عنها موضوع الدين وتأويلاته وتفسيراته، وهو الأمر الذي يثار حالياً في دول ما يسمى بالربيع العربي بعد العام 2011.

وعلى الرغم من أن الدولة لكي تؤمن قاعدة التسامح فينبغي لها أن تكون محايدة، أو لا يكون لها دين محدّد، فالدين هو أحد أركان هوّية الفرد، ومثلما الإسلام ركن أساس من هوّية المسلمين، فالمسيحية هي كذلك ركن من أركان هوّية المسيحيين وهكذا، فالأمر الذي يحتاج إلى فكّ اشتباك دون خلط أو إكراه بين عقيدة الأفراد ووظيفة الدولة في حماية العقائد والحقوق. وقد طرح هذا الأمر على نطاق واسع ما بعد التغييرات التي حصلت في العالم العربي خصوصاً علاقة الدين بالدولة فضلًا عن فكرة الديمقراطية والفرق بين المشروعية والشرعية، وبين «الشرعية الثورية» و«الشرعية الدستورية»، وعلاقة ذلك بحقوق الإنسان وحكم القانون واستقلال القضاء، وتداولية السلطة سلمياً ومبدأ المشاركة والمساواة والحريات العامة والخاصة(19).

وعندما انتقلت أوروبا إلى مرحلة الفصل بين الدين والدولة وبين الدين والسياسة، ظلّت المنطقة العربية تعيش حالة وصل بل هيام أحياناً ارتفعت حرارتها في السنوات الثلاثين ونيّف الماضية، ولا سيما بعد الثورة الإيرانية العام 1979، وأصبح هناك نوعاً من الاندغام حدّ التماهي، بشكل غير اعتيادي بين الدين والدولة، وبين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وأحياناً بين مذهب لطائفة معينة وبين الدولة، وهو انقسام زاد من انقسام العالم العربي إلى قبائل وعشائر ومناطقيات، لكن الدين والطائفة أكثر ظلا عاملين أساسيين في التجمعات القائمة لمرحلة ما قبل الدولة أو

في ارهاصاتها الأولى. ولعل المقصود من هذه المقارنة لا تزكية للغرب أو إنساب الفضائل له، وتجيير الرذائل لدمغ مجتمعاتنا، بل هو البحث عن جوهر فكرة التسامح، دون نسيان مسؤولية الغرب فيما وصلت إليه مجتمعاتنا، سواءً محاولاته استعمار واستغلال البلدان العربية وتمزيقها أو من خلال تعطيل التنمية والإصلاح والديمقراطية، لا سيما بدعم إسرائيل وعدوانها المتكرر على الشعوب العربية، إضافة إلى نهب الموارد والأموال العربية، خصوصاً عبر صفقات التسلح بزعم الخطر الخارجي.

لقد حقّقت أوروبا والغرب عموماً، ولاسيما بعد الثورة الفرنسية، العام 1789 تطوّراً كبيراً في قضايا الحرّيات والمساواة وحقوق الانسان، وهو ما كان قد مهّد له كتابات فولتير ولاسيما حول «التسامح»[20] وكتابات مونتسكيو، وخصوصاً كتاب «روح الشرائع»[21] وكتابات جان جاك روسو وبالتحديد كتابه «نظرية العقد الاجتماعي»[22]، وذلك بتهيئة بيئة ثقافية للثورة، وحتى بعد مرور أكثر من مئتي عام، فإن عالمنا العربي والإسلامي، لا يزال يقف في الكثير من مجتمعاته في مرحلة ما قبل الدولة وعند بوابات الحداثة التي تم ولوجها من جانب أوروبا، والانخراط فيها على نحو عميق، الأمر الذي يحتاج إلى تأكيد مسألتين أساسيتين: المسألة الأولى أن ما نطلق عليه مصطلح الدولة لا يزال هشًّا وضعيفاً ويعاني في الكثير من الأحيان من نكوص كبير، فضلًا استمرار التأثيرات السلبية للحقب الاستعمارية، ولم تتوفر بعد إرادة سياسية جماعية على مستوى الكيانية القائمة للاعتراف بقيم ومبادئ التسامح ونشرها وتأكيد احترامها والالتزام بها.

ولعلّ مسألة الدولة تطرح موضوع الشرعية، لاسيما علاقة الحاكم بالمحكوم، تلك التي تحتاج إلى مرجعية محددة وواضحة ما فوق دستورية أحياناً، مع إدراج مبادئها الأساسية في الدستور، وهذه المرجعية تجسّد القيم الإنسانية المشتركة. الشرعية Legitimacy التي تشكل موضوعاً رئيساً من مواضيع علم السياسة والنظام السياسي على وجه الخصوص، وذلك لارتباطه بمسألة كيفية وطريقة ممارسة السلطة السياسية في المجتمع، وبالتالي العلاقة بين الحكام والمحكومين.

وقد اختلف مضمون الشرعية وأدواتها وأهدافها، ففي فترة الحرب الباردة والصراع الآيديولوجي وفي ظل نظام القطبية الثنائية ساد مفهوم «**الشرعية الثورية**»، حتى وإنْ كان هذا الاستخدام له ما يبرره في مرحلة الإنتقال، لكن هذه «الشرعية الثورية» استمرّت لعقود من الزمان، وعلى نحو متعسّف، بحيث فقدت الشرعية المزعومة أي معنى وتحوّلت إلى إستبداد وإستئثار ومصادرة للحقوق والحريات.

والمسألة الثانية أن الثقافة العامة والفردية لا تزال متدنّية، بل غائبة في الكثير من الأحيان عن المجتمعات على المستوى العام والفردي، الأمر الذي تتشبث فيه الكثير من الجماعات بالتعصّب والتطرف والنظرة السلبية إزاء الآخر.

ولعلّ مثل هذه الثقافة غير المتسامحة لا تزال سائدة مجتمعياً، بل تمثل الفضاء الثقافي العام في ظلّ عادات وتقاليد تكاد تكون راسخة، بحيث لا يتم التعامل على قدر المساواة القانونية والاجتماعية مع مكوّنات خاصة بالتنوّع الثقافي والتعدّدية القومية أو الدينية أو بالانتقاص منها بالتمييز وعدم المساواة، وإذا كان هذا الأمر ظاهرة عربية وإسلامية بامتياز، فإن الغرب ليس بريئاً منه، فالنظرة الإستئصالية الإلغائية تسود لديه أيضاً في ظل أجواء التطرّف والتعصّب، وفي إطار اعتقاد خاطئ، وذلك حين يتم اختزال الثقافة العربية الاسلامية إلى دين والى تعاليم محددة أو ممارسات لبعض من ينتمي إلى هذا الدين في حين، أنها هوية لحضارة ممتدّة ومتّصلة، بغضّ النظر عن القومية واللغة والجنس واللون والأصل الاجتماعي والاتجاه السياسي.

وعلينا الاعتراف أن الفرق واسع والمسافة شاسعة بيننا وبين الغرب وهو وإنْ كانت نظرته استعلائية وفوقية إزاء «الآخر» ولا سيّما شعوب وأمم العالم الثالث، الّا أنه على صعيد الداخل والمواطنة وحقوق الإنسان، فإن لديه قوانين وأنظمة ومؤسسات تستند إلى قيم التسامح التي ترتقي بها إلى مصاف قواعد قانونية واجتماعية وسلوكية وأخلاقية، حتى وإن وجدت بعض الممارسات من بعض الاتجاهات المتعصّبة والمتطرّفة ذات النزعات العنصرية والفاشية، في حين أننا لا نزال حتى الآن بعيدين عن قيم التسامح ومبادئه[23].

واستناداً إلى بعض الاتجاهات المتطرفة في الغرب ذاته صاغ **صموئيل هنتنغتون** فكرته حول **«صدام الحضارات»** وذلك انطلاقاً من قراءة مخطوءة للعلاقات بين الدول والشعوب بقوله: إن غياب العدو الشيوعي لا يعني زوال التهديد بالنسبة للولايات المتحدة والغرب ولكي تحتفظ واشنطن بزعامة العالم وجب عليها البقاء على أهبة الاستعداد كقوة ضاربة للدفاع عن حضارة الغرب،... لأن الصراع هو «صدام حضارات وليس نهاية التاريخ فحسب» والمشكلة فكرية ثقافية، مع الحضارات الأخرى، لا سيما مع الإسلام والحضارة العربية ـ الإسلامية، خصوصاً وإن الإسلام قادر على التعبئة من الغرب إلى الباكستان، حيث تدمغ الحضارة العربية ـ الإسلامية بقضها وقضيضها بالتطرف والظلامية والأصولية.

وقبل هنتنغتون كان **فرانسيس فوكوياما** قد توجه إلى الحديث عن نهاية التاريخ، End of History واضعاً الصراع على المستوى العالمي بين الأمم الما قبل تاريخية وبين العالم المتحضر «الما بعد تاريخي» عالم الصناعة والتقدم، حيث فازت الليبرالية على المستوى السياسي والاقتصادي، بانهيار أوروبا الشرقية وأنظمتها الاشتراكية. ويعتقد فوكوياما إن عالم ما بعد التاريخ هو الذي يحقق العدالة والإنسانية بفضل قوته الصناعية وتقدّمه، وما على الآخرين الّا الانصياع والتسليم[24].

للأسف الشديد لا يزال المسلمون، لاسيما المؤدلجون أو الإسلامويون أو المتأسلمون غير متصالحين مع تاريخهم الايجابي منه أو السلبي، فهو يريدونه كما يروق لهم اليوم، ولا سيّما بعض رجال الدين، بما يعني توظيفه لمصالحهم الآنية، التي في الغالب هي مصالح اقصائية وتسلّطية، وخصوصاً عدم الاعتراف بالآخر، فما هو إيجابي من فقه التسامح وقيم الإسلام السمحاء يتم أحياناً غضّ النظر عنها، وهو الجانب المشرّف من التاريخ الإسلامي المنسجم مع روح القرآن والسنّة النبوية، لا سيّما القيم ذات البعد الشمولي الكوني، متجاوزة على زمانها ومكانها[25].

ويتم التشبّث أحياناً بعكسها، بما عفا عليه الزمن، بحجج واهية لا تخدم التعايش والتعاون والمشترك الإنساني بين بني البشر وإنْ كان بعضها ضمن سياق تاريخي فإن عهده قد انتهى، وهو ما تحاول بعض الاتجاهات في الغرب نعت

الإسلام وإتهامه كلّه بالتعصّب والغلو، بسبب تفسيرات خاطئة وبعيدة عن روح التسامح.

إن التصالح مع التاريخ سيقود إلى تصالح مع الحاضر، سواءً جغرافياً أو دينياً أو قيمياً، وهو يقتضي المصالحة مع النفس، ومع الآخر الذي نعيش وإيّاه في وطن واحد أو على كوكب واحد، سواءً كان مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو غير ذلك، مؤمناً أو غير مؤمن، المهم أن يكون إنساناً يستطيع أن يعيش معنا في إطار مجتمع واحد أو عالم واحد، بغض النظر عن الدين أو اللون أو الجنس أو العرق أو اللغة أو الأصل الاجتماعي أو الاتجاه السياسي، كما تذهب إلى ذلك الشرعة الدولية لحقوق الانسان وعدد من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، باعتبارها مرجعيات للتسامح.

التصالح مع النفس يقتضي الحوار مع الآخر والتواصل معه من خلال التبادل والتفاعل الإنساني، على أساس المشترك، الجامع، الموحد، المختلف، والمؤتلف في الآن ذاته.

حقيقة التسامح

مقاربة للسؤال المركزي الذي ظلّ يدور في كتاب **الدكتورة فاتن الخفاجي**: إذا كانت الحاجة للتسامح ضرورية، فالسؤال المنطقي الذي يتفرّع عن السؤال الأول هو: كيف السبيل لبناء وترسيخ ثقافة التسامح في ظل ما آلت إليه أوضاعنا من عنف وإرهاب، لا سيما بانتشار التعصّب والتطرّف، بعد احتلال العراق في العام 2003؟ ولعلّ الأمر يتطلب توفّر ظروفاً موضوعية وهذه تحتاج إلى :

أولاً: بيئة سلمية ولا عنفية مناسبة ينمو فيها ويترعرع ويزدهر الاعتراف بالآخر وحقه في العيش بسلام ودون خوف وضمان حقوقه كاملة على أساس المساواة والمشترك الإنساني. وهذه البيئة تتطلب رافعات أساسية للتسامح أهمها:

1 ـ **وجود قوانين وأنظمة** (تشريعية) تعتمد مبادئ المواطنة الكاملة والمساواة التامة والحق في الاختلاف وإقرار التنوّع والتعددية، وضمان العدل وعدم التحيّز في التشريعات وفي إنفاذ القوانين والإجراءات القضائية والإدراية، ذلك

أن عدم وجود قوانين وأنظمة راعية للتسامح ورادعة لمن يخالف قواعده، سواء إزاء الأديان أو القوميات أو الثقافات سيؤدي إلى تفقيس بيض اللاتسامح، الأمر الذي سيقود إلى التوتر والعنف والارهاب، خصوصاً بوضع إلغاء وإقصاء الآخر هدفاً.

2 ـ **قضاء مستقل ونزيه** لتطبيق القانون وحماية الحقوق والحريات. ولعلّ البيئة القضائية السلمية ستلعب دوراً إيجابياً في الإقرار بحق الاختلاف والمساواة وإحقاق الحقوق.

3 ـ **مناهج تربوية وتعليمية** تقوم على المساواة وعدم التمييز، باعتبار التعليم والتربية من أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح، ولعل الخطوة الأولى على هذه الطريق هي تعليم الناس حقوقهم وحرياتهم التي يتشاركون فيها وتأكيد عزمهم على حمايتها[26].

إن غياب مبادئ التسامح عن المناهج والأساليب التربوية والتعليمية، خصوصاً باستمرار النظرة القاصرة إلى الآخر والمشفوعة بتبرير الممارسات التمييزية والاستعلائية، تخلق ردود فعل حادة وتقود إلى تشجيع عوامل الاحتراب وخصوصاً في ظل الشعور بالاستلاب، لا سيما من جانب التكوينات المستضعفة والمهضومة الحقوق.

4 ـ **بيئة إعلامية** تتيح حرّية التعبير ونشر قيم التسامح والتعايش وعدم التمييز. فالاعلام سلاح ذو حدّين، فبإمكانه أن يكون عاملاً مساعداً في نشر قيم التسامح ومبادئه أو الترويج بضدها، بما يغذي عوامل الكراهية والأحقاد وتبرير العنف والارهاب.

5 ـ **بيئة اجتماعية ومجتمعية** من خلال منظمات مستقلة **للمجتمع المدني** تسهم في تعزيز التعايش والمشترك الإنساني وتقوم برصد ورقابة الممارسات غير المتسامحة حكومياً ومجتمعياً، وتكون شريكاً برسم السياسات العامة.

وثانياً: فهم مشترك لفكرة التسامح، وهذا يقوم على تنزيه مبادئ التسامح عن الفكرة الساذجة حول تعارضها مع مبادئ «العدالة»، وتصويرها وكأنها تعني غضّ

الطرف عن الإرتكابات والإنتهاكات لحقوق الإنسان، مثل ممارسة التعذيب أو الإغتصاب أو القتل الجماعي، أو غير ذلك من الجرائم التي لا تسقط بالتقادم، سواءً ما يتعلق بالنظام السابق أو الارتكابات اللاحقة ما بعد الاحتلال. ولا بدّ من توضيح الفارق المتناقض بين مبادئ التسامح وفكرة المساومة أو التنازل أو التساهل، ولا يجوز بأي حال التذرّع بالتسامح لتبرير المساس بقيم حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية.

كما من الضروري تفريق فكرة التسامح عن الفكرة الدارجة حول «العفو» أو «تناسي» أو «نسيان» ما حدث من ارتكابات أو عدم المساءلة، فذلك لا يجمعه جامع مع فكرة التسامح التي نقصدها والتي حاولنا عرضها تساوقاً مع مرحلة إعلان التسامح، ولعل جوهر مبادئ التسامح ومضمونه يعني **حق كل فرد أو مجموعة التمسّك بحقوقها وعدم التنازل عنها**، وهذه الفكرة هي نقيض فكرة وجود طرف قوي وآخر ضعيف، وأن الأول أو الثاني «يتسامح» مع الآخر، انطلاقاً من فكرة مثالية، بل أن العكس هو الصحيح، لا سيّما التمسّك بالحقوق وبالعيش المشترك، وأظنّ أن مثل هذا الفهم النيتشوي هو الذي يدعو بعض المثقفين إلى معارضة فكرة التسامح والنظر إليها بازدراء واستخفاف.

لهذه الأسباب تكتسب فكرة التسامح **أهميتها وراهنيتها** في العراق بشكل خاص حيث يسود العنف والارهاب، وتتصارع فيه قوى يريد كل منها فرض هيمنته على الآخر، كما تكتسب أهميتها وراهنيتها، لأن مجتمعنا العراقي عانى من اللاتسامح على صعيد علاقاتها الداخلية والدولية، من خلال الاستبداد والعدوان والحصار والاحتلال والطائفية والارهاب والتهميش، ولا يزال يعاني على مستوى الداخل من العنف والارهاب والتعصّب والتطرف والغلو.

كما أن فكرة التسامح **ضرورية لترميم الحياة السياسية** بعيداً عن الكيدية والانتقامية وردّ الفعل والعنف والثأر إزاء الآخر، وهو الأمر الذي يطرح موضوع المصالحة الوطنية الحقيقية بكل أبعادها على أساس مبادئ التسامح واستناداً إلى العدالة الانتقالية وتساوقاً مع قيم حقوق الإنسان، وذلك بتحديد المسؤوليات

وكشف الحقيقة كاملة وجبر الضرر وتعويض الضحايا، والمهم إصلاح النظام القانوني والقضائي والأمني، وتوفير بيئة مشجّعة على ذلك.

وتحتاج المسألة إلى بثّ ثقافة التسامح وتعميمها، خصوصاً وأن مجتمعنا عانى من العنف واللاتسامح في الماضي والحاضر، وهذا ترك آثاره السلبية وجروحه العميقة، ولعل الهدف الأسمى هو تجاوز كل ذلك لآفاق مستقبلية، أساسها حرية الإنسان وسعادته، فالإنسان هو الأصل على حد تعبير الفيلسوف الإغريقي بروتوغوراس.

كما أن مجتمعنا بحاجة إلى التخلص من التركة الثقيلة لنزاعات داخلية حادة بين قوى وتيارات وطوائف وأديان، لا تزال تفعل فعلها من خلال أمراء اللاتسامح، الذين يعيشون ويتغذّون على أجوائه.

ثالثاً: الاعتراف بحقوق الغير ومعاناة الفئات المستضعفة، وهذا يعني إنصاف الأفراد والجماعات التي تعرّضت حقوقها للانتهاك، وذلك بعيداً عن الاعتبارات المصلحية والنفعية السياسية والشخصية، من خلال الإقرار بمعاناة فئات وشعوب وأمم وأديان وطوائف وجماعات مستضعفة، تعرّضت بسبب اللاتسامح وهضم الحقوق إلى مآسي كبيرة، لحقت بها جرّاء حروب وأعمال إبادة وقمع واستباحات باسم القومية، أحياناً أو باسم الدين، أو باسم الطائفة أو المذهب أو مصالح الكادحين أو غير ذلك من المزاعم الآيديولوجية، وإذا كان ذلك على المستوى الداخلي، فإن معاناة العراق من الحصار والاستباحات الخارجية والاحتلال على المستوى الخارجي، كانت سبباً في الكثير من الويلات والمآسي التي حلّت بالعراق وشعبه والتي أدّت إلى تعطيل التنمية والتقدم.

وإذا كنت قد أشرت إلى غياب أو ضعف ثقافة التسامح لدى الجميع، فإن هذا الضعف استمر، حيث بقيت الاستجابة الرسمية وغير الرسمية منكمشة وحذرة، وإن كان هناك بعض المبادرات المحدودة، حيث صدرت بضعة كتب ومطبوعات، وتأسست منظمات وشبكات لهذا الغرض، لكنها لا تزال محصورة جداً في إطار بعض النخب التنويرية وتأثيرها الاجتماعي والسياسي محدوداً[27].

ولا تزال تفصلنا هوّة سحيقة عن قيم التسامح الإنساني التي تكرّست في مجتمعات سبقتنا على هذا الصعيد، الأمر الذي يحتاج إلى مراجعات ونقد ذاتي، لا سيّما من جانب النخب الفكرية والسياسية الحاكمة وغير الحاكمة، لمقاربة فكرة التسامح والتعاطي معها ايجابياً، على الصعيد الاخلاقي والاجتماعي، لا سيّما بعد اقرارها قانونياً ودستورياً.

فرضيات التسامح

لا بدّ من الاقرار بأن الوضع الذي نعيشه في العالم العربي والإسلامي، يعتبر من أكثر الأوضاع قسوة على الصعيد العالمي ازاء قضايا التسامح واحترام حقوق الانسان. وقد كشفت **تقارير التنمية البشرية** التي صدرت عن البرنامج الانمائي التابع للامم المتحدة للعقد الماضي، الهوّة السحيقة للعالم العربي ويمكن ان نضيف للعالم الإسلامي فيما يتعلق بشحّ الحرّيات المدنية والسياسية والقهر السياسي والنقص الفادح في المعرفة والتخلف المريع في ميدان العلوم والتكنولوجيا، والموقف من قضايا تحرر المرأة ومعالجة «مسألة الأقليات ـ التنوّع الثقافي» وحقوق الانسان بشكل عام.

ولعلّ هذه الاوضاع كانت سبباً رئيسياً في تفشي **ظاهرة اللاتسامح**، خصوصاً **الأسباب الداخلية** الفكرية والثقافية وانعكاساتها، اقتصادياً واجتماعياً، اضافة إلى **العوامل الخارجية** التي ساهمت في عزل العرب والمسلمين وتهميش دورهم وعرقلة مساهمتهم في الحصول على العلم والتكنولوجيا، ناهيكم عن الحروب والعدوان المتكرر والحصار الدولي واحتلال الأراضي وغيرها، تلك التي لعبت دورا تبديدياً لإمكانات وأموال العرب والمسلمين وانفاقها على «العسكرة» والتسلّح، خصوصاً في ظل استمرار التنكر لحق الشعب العربي الفلسطيني في تقرير المصير وتمكينه من بناء دولته الوطنية المستقلة، وتمادي «إسرائيل» في عدوانها المتكرر على الامة العربية، مما أدّى إلى تعطيل التنمية وتأخير الاصلاح وتعويق الديمقراطية، وعرقلة السير نحو الحداثة.

وقد استغلت بعض الحكومات العربية والإسلامية وتيارات شمولية أخرى

حتى وإنْ كانت نقيضها أو من معارضتها، حيثيات الصراع العربي ـ الاسرائيلي لتبرّر مصادرة الحرّيات وسياسة اللاتسامح وعدم الاعتراف بالتعددية وبحق الاختلاف والمعارضة، وتعطيل السير في طريق التنمية والديمقراطية.

ان عدم الاعتراف بالآخر والسعي لاقصائه أو إلغائه أو تهميشه على المستوى الداخلي (أي علاقة الحكومات بالشعوب) أو على المستوى الدولي (محاولة فرض الاستتباع وإملاء الإرادة والهيمنة) قادت إلى ادّعاء الأفضليات وامتلاك الحقيقة، واعتبار الآخر، المختلف، الخصم، العدو، محرّماً أو مؤثماً أو مجّرماً. وهكذا فان المختلف في نظر التيارات الاستئصالية الداخلية والدولية، إنما يتطلب نزع مقاومته ورفض الاعتراف به على قدم المساواة، سواء كان فرداً أو تياراً أو حزباً أو أمة أو شعباً أو دولة.

التحدّي الأساسي الذي يواجه العالم العربي هو تقديره السليم لحاجاته الملحّة ومتطلباته الأساسية بشأن التغيير والتقدّم عبر تطور وتراكم ووسطية واعتدال وبحث عن المشترك الإنساني واعتراف بالآخر والتسامح في التعامل معه، وهو ما نطلبه لأنفسنا من الآخر أيضاً.

وعلى العكس من ذلك فان **الاستكانة لما هو سائد ورفض أي تغيير** يقود إلى الاستغراق في التشدّد والتعصّب والغلو، ولعلّ هذا يؤدّي إلى تفاقم أوضاعنا سوءًا ويزيد من معاناة مجتمعاتنا ويعمّق من احتقاناتها السياسية والاجتماعية والدينية والمذهبية، وهو ما رافق وما أعقب حركة التغيير التي شهدها العالم العربي في العام 2011 وما بعدها، سواءً التي اتّخذت الطابع السلمي أو التي شهدت أعمالاً عنفية واصطدامات مسلحة، وإن اختلفت حدّتها في بعض البلدان عن غيرها.

ولعلّ «الموجة الجديدة» للتغيير وإن أحدثت ارتياحاً بشكل عام في أوساط واسعة مختلفة ومتنوّعة، خصوصاً تغيير الأنظمة الحاكمة، ولا سيما ما صاحب نبرتها الأولى من دعوات للتسامح، وشعارات للحرّية والكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية، لكنها استبطنت قلقاً أخذ يرتفع ليتحوّل إلى مخاوف حقيقية إزاء التوجّهات اللامتسامحة، وخصوصاً باستهداف المسيحيين والتنوّع الثقافي بشكل

عام، وحتى وإن كان جزءًا من ظاهرة عرضية لحالة التغيير في الوقت نفسه، لكنه يثير عوامل عدم الاستقرار فضلًا عن الكمون والتحفّز التاريخي إزاء التنوّع الثقافي في المنطقة، لا سيما باتساع ظواهر العنف واللاتسامح. المشكلة لا تكمن في الماضي، بل إنها تواجه الحاضر، فالعديد من الإسلاميين أو «الإسلامويين» يعيشون في التاريخ ولا يريدون أن يخرجوا من نفقه المظلم أحياناً، فتراهم يفتشون وينقّبون في «المكتبات» عن تراث أصيل ونقي وتاريخ نظيف وأنيق، بل دون أخطاء أو ممارسات سلبية. إنهم بهذا المعنى يريدون تزيين الزمن لحساب الحاضر، متّخذين من الأمثلة والنماذج المحمدية الراشدية دليلًا على ذلك حتى وإن كان في غير سياقه التاريخي أحياناً، ليقيسون على الحاضر، في نظرة مثالية وكأن تاريخ 1400 سنة لا علاقة له بالإسلام وبالممارسات الخاطئة باسمه طيلة القرون الماضية، ناهيكم عن حاضر أقل ما يقال عنه أنه لا يتّسم بالتسامح ويحفل بالانتهاكات الأكثر جسامة والأكبر فداحة إزاء حقوق الانسان.

واذا كان البحث والتقصي في مكتباتنا يتطلب المواءمة مع كل جديد، وخصوصاً اذا كان لخير الانسان وينسجم مع روح العصر وسمته الأساسية، بل مع سننه وقوانينه الموضوعية، فإن المشترك الإنساني سيكون القاسم المشترك الأعظم للحضارات والثقافات والأديان والأمم والشعوب المختلفة.

لا يمكن ولوج **تيار الحداثة** ونحن مكبلّون بسلاسل القديم ولغة «التمجيد» التجريدية، وبقدر التمسك بالجوانب الإيجابية من التراث، فلا بدّ من النقد ونبذ ما عفى عليه الزمن وتجاوزته الحياة، ذلك أن استلهام مثل التسامح يتطلّب الاعتراف بالآخر المختلف وبالحق في الاختلاف، كما يتطلب قسطاً وافراً للمرأة ومساواتها مع الرجل واعترافاً حقيقياً بدور «الأقليات» وحقوقها العادلة والمشروعة (المقصود التنوّع الثقافي)، وإقرار مبدأ المواطنة التامة والمتساوية لجميع التكوينات واحترام مبادئ المساواة وفقاً للقواعد الدستورية العصرية وبما ينسجم مع اللوائح والمعايير الدولية لحقوق الإنسان والإقرار بالخصوصية الثقافية والقومية والدينية.

إن التقدم الحقيقي يتطلب بعد احترام حقوق الانسان كمسألة مركزية،

الاستفادة من عالم المعرفة واستخدام كل ما وصلت إليه الثورة العلمية ـ التقنية خصوصاً **ثورة الاتصالات والمواصلات** على أساس خير الإنسان وحريته وسعادته.

وأعتقد أن واحدة من مشكلات العالم العربي والإسلامي تتصل بالتسامح وبالأجواء التي يمكن أن يشيعها، ذلك أن ولوج هذا الطريق يتطلب إصلاحاً حقيقياً على المستوى الدستوري والقانوني، وكذلك ظروف مناسبة اجتماعية وسياسية وثقافية، واحداث تنمية عقلانية ومستديمة. وتلكم مهمات راهنة ومستقبلية ولا تتعلق بتفسير التاريخ أو تأويله وجعل اسقاطاته مبرراً للحاضر.

إن خطاب التنوير النهضوي يتطلب اعترافاً بالآخر ودوره ونقداً له في الوقت نفسه (بما فيه للغرب، خصوصاً إزاء سياساته التمييزية بشأن قضايا العرب والمسلمين وبشكل خاص القضية الفلسطينية) ونقداً ذاتياً أيضاً للنفس، للآنا، من خلال الاعتراف بالآخر على قدم المساواة وحقه في التعبير وحريته ودوره في المشاركة وفق منهج عقلاني يستجيب لمنطق التغيير والتطور.

إن الوصول إلى ذلك يتطلب فضاءات وأجواء صحية ومناخات إيجابية وبيئة سليمة تسمح لبذر فكرة التسامح. ويتطلّب ذلك تمهيد الظروف والمستلزمات الضرورية. ولا شك أن الحاجة إلى التسامح بقدر واقعيتها وراهنيتها، فإنها تستند في الوقت نفسه إلى فرضيات بحاجة إلى برهان يقود إلى إحداث تراكم وتدرّج قد يكون طويل الآمد، لكنه سيؤدي الى نقلة جوهرية في أوضاعنا السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية وغيرها.

الفرضية الأولى: نسبيّة المعرفة وهذه تتعلق بالاقرار **بفكرة الخطأ والصواب**، أي احتمال الخطأ والصواب للطرفين، وقد يكون كلاهما خطأ، فهناك رأي ثالث قد يكون هو الصواب. ولهذا فإن قبول مبدأ التسامح هو الإقرار، **بمبدأ نسبية المعرفة** الذي أخذ به **سقراط** وطوّره فولتير، ومثلما هذا الأمر ذهب إليه **الإمام الشافعي والإمام جعفر الصادق والإمام أبو حنيفة** وعدد من الفقهاء المسلمين، ومثل هذا الإقرار، يقود إلى تهيئة تربة خصبة تساعد على قبول مبادئ التسامح وفي ذلك خطوة مهمة وأساسية، بل لا غنى عنها، خصوصاً وأنّ على المسلمين أن يستذكروا دوماً ما

قاله الفاروق عمر (رض): **رحم الله امرءٍ أهدى إليّ عيوبي!**، ولعلّ في ذلك اعترافاً بالخطأ المحتمل، وكما قالت العرب، فالاعتراف بالخطأ فضيلة، فما بالك اذا اعترف كل منّا بخطئه، فسيكون ذلك نوعاً من «الاعتذار» وخطوة محورية للتسامح.

إن الإقرار بنسبية المعرفة واحتمالات الخطأ والصواب يعني قبول الجدل والحوار وصولاً إلى العقلانية التي ستكون مسألة ملحّة وضرورية لبلوغ غاية التسامح، أي أن النقاش والحوار لتصحيح الأخطاء بغية الوصول إلى ما هو صحيح، أو ما هو حقيقي، إنما ينصب البحث فيه حول امكانية التعايش والتسامح، وذلك دون أن يعني ذلك عدم تحديد الحقوق. ولكن المهم هو الاعتراف بالحق من خلال التمسّك به والدفاع عنه.

الفرضية الثانية: فكرة عدم العصمة من الخطأ، خصوصاً إذا ما افترضنا احتمالات الخطأ والصواب فحتى العلماء والمفكرين هم كذلك يخطئون، بل يكونون قد أخطأوا أكثر من مرّة في القضايا العلمية والعملية وفي التجارب الحقلية أو في مستوى الأخلاق أيضاً. يقول **سقراط** :كن حكيماً واعرف نفسك، اعرف أنك لا تعرف!

إن الإقرار بمبدأ عدم العصمة من الخطأ، يجعل بامكاننا الاعتراف بأخطائنا، وبالتالي اذا اعترف كل واحد منا بأخطائه، يسهل علينا الوصول إلى الحلول الوسط، عبر محطة التسامح، وفقاً لقاعدة مرجعية للحقوق والحريات.

الفرضية الثالثة: البحث عن الحقيقة والاعتراف بمقاربتها، عن طريق النقاش والحوار، لإنضاج وتطوير الأفكار وصولاً إليها، ولعلّ أكبر نقاش تأريخي كان بين **انشتاين بوهر** أكبر عالمي فيزياء في العالم وبين **ماركس وأنجلز** أكبر مفكّري الفلسفة الاشتراكية، حيث شهد مناظرات وحوارات، من شأنها جعل الإرادة والأفكار والاستنتاجات أكثر وضوحاً. إن عدم ادّعاء امتلاك الحقيقة والنقاش والجدل حول سبل الوصول إليها يقود إلى التسامح، بل أنها خطوة لا يمكن تجاهلها وصولاً إلى الحقيقة.

الفرضية الرابعة: قبول التعدّدية، ذلك أن التسامح يعني الاحترام للتنوّع

الثقافي ولأشكال التعبير عن الصفات الانسانية، ولهذا يفترض التسامح المعرفة بالآخر والانفتاح عليه، والاتصال به، والحرية في التعامل والتعايش معه. وهذا يعني قبول التعددية والتنوّع.

الفرضية الخامسة: قبول الاختلاف، حيث يفترض التسامح الاقرار بالاختلاف بين البشر بطباعهم ومظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم، ولهذا يقتضي قبول الحق في العيش بسلام معهم والاعتراف بحقوقهم.

الفرضية السادسة: قبول حقوق الآخرين، ذلك إن التسامح يفترض اتخاذ موقف ايجابي من الاخرين، بل من حقوقهم، خصوصاً التمتع بحقوق الإنسان وحرّياته الأساسية، وهذا لا يعني التنازل على حساب «الأنا» أو «النحن» المساومة عليها، بل هو اعتراف بحق «الآخر»، الـ «هم»!.

الفرضية السابعة: ضمان العدل، إن التسامح على مستوى الدولة يعني ضمان العدل وعدم التمييز في التشريع وفي إنفاذ القانون، والاجراءات القضائية والادارية، واتاحة الفرص للجميع دون تهميش أو استصغار.

الفرضية الثامنة: إقرار مبادئ المساواة إن التسامح ضروري على صعيد الفرد والأسرة والمجتمع، وإن الأفراد متساوون في الكرامة والحقوق، وعليهم أن يساعدوا بعضهم بعضاً من خلال التعايش والاعتراف بحق الاختلاف والمساواة.

الفرضية التاسعة: إقرار التسامح من خلال التعليم إن التعليم هو الوسيلة الناجعة لمنع اللاتسامح، خصوصاً تعليم الناس والمجتمع والافراد الحقوق والحريات التي يتشاركون فيها. ولعل المدرسة والتربية من الطفولة يمكن ان تساهم في خلق بيئة مستعدة لقبول التسامح والاختلاف. ويمكن للكنيسة والجامع والمؤسسات الدينية الأخرى أن تسهم في اصلاح الاوضاع ووضع مستلزمات التطور الطويل والبعيد المدى للاقرار بالتسامح[28].

إن مبدأ التسامح يتخذ منابع متعددة دينية وسياسية وقانونية وعرقية وأخلاقية واجتماعية وفكرية وفلسفية، لكنه يواجه عقبات اللاتسامح بسبب التعصّب الذي يتخذ أحياناً شكل حروب أو عدوان أو أعمال إبادة أو انتقام أو تحريم آراء أو تجريم

وجهات نظر أو تكفير فكر، بل إنه يمتد إلى الحياة الشخصية ليقف حائلًا أمام الشريك والزوج والأهل!

هل أعدنا النظر؟ وهل أحكمنا العقل؟ وإذا كان دعاة التسامح قليلين أو هكذا توحي عوامل الكبح، لانه الطريق الأصعب، خصوصاً في ظل سيادة نمط الواحدية والاطلاقية وادعاء امتلاك الحقيقة، لكن الامر يتطلب أيضاً رياضة نفسية وروحية، كمعيار أخلاقي، مثلما يتطلب قوانين ومؤسسات ضامنة وراعية.

ان استهلام النماذج المتقدمة على المستوى الروحي والاخلاقي، وكذلك الضرورات العملية تجعل فريق اللاتسامح ينحسر تدريجياً، خصوصاً من خلال التطور والتراكم وهكذا يمكننا أن نردد: «**فلا تستوحشوا طريق الحق لقلّة سالكيه**» كما يقول **الإمام علي بن أبي طالب** (ع).

وإذا كانت **الدكتورة فاتن الخفاجي** قد ناقشت مقوّمات التسامح ومعوّقاته فإن تسليطها الضوء على فكر الأحزاب العراقية أعطى للبحث قيمة إضافية، خصوصاً بمناقشتها للجوانب العملية وقد توقفت عند بعض النماذج المهمة، لا سيما **الحزب الوطني الديمقراطي وحزب الدعوة الإسلامي والحزب الشيوعي العراقي وحزب الاتحاد الوطني الكردستاني**، باعتبارها تمثل أربعة نماذج مهمة: **الأول** - حزب ديمقراطي - ليبرالي **والثاني** حزب شمولي إسلامي، **والثالث** حزب ماركسي علماني شمولي **والرابع** حزب قومي كردي شمولي، وإن كان من المفترض تاريخياً التوقف عند الحزب الديمقراطي الكردستاني (الكردي سابقاً) المعروف باسم «البارتي» الذي تأسس العام 1946، في حين تأسس حزب الاتحاد الوطني الكردستاني العام 1975 ولكن ذلك مفيد لمعرفة جزء من تيار كردي قومي خرج من معطف الحزب الأول، ولكن باختلافات تاريخية منذ العام 1964.

وكان من المفترض التوقف عند أحد الأحزاب العربية العراقية، مثل حزب البعث العربي الإشتراكي الذي حكم العراق نحو 35 عاماً وترك بصمات مهمة في تاريخه، لا سيما سياساته غير المتسامحة، والتي اتسمت بالاقصاء والإلغاء والتهميش، والتي شملت جميع الفئات السياسية، إضافة إلى ما ناله الشعب

الكردي من قمع وحروب وتهجير، خصوصاً خلال ما عرف بحملة الأنفال العام 1988، وكذلك ما تعرّضت له فئة من المواطنين العراقيين من تهجير إلى إيران، حيث بلغ عددهم نحو نصف مليون إنسان بحجة التبعية الإيرانية المزعومة، وكل ذلك له علاقة بسياسة اللاتسامح والكراهية والانتقام والكيدية التي سادت، خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية 1980 ـ 1988 وما بعدها، في ظل سياسات الحصار الدولي الجائر 1991 ـ 2003 التي أوصلت إلى احتلال العراق، حين أصبح اللاتسامح كأنه المشترك الأعظم بين القوى والجماعات السياسية.

كان يمكن الاكتفاء بالحزب الوطني الديمقراطي نموذجا للأحزاب الديمقراطية ـ الليبرالية وهو نموذج أصيل تكوّن في ظرف تاريخي وطبيعي، وجاء بعد تطور الليبرالية العراقية وأطروحاتها المتقدمة والمتساوقة مع الليبراليات العربية في مصر وسوريا ولبنان وغيرها التي رضعت من الفكر الليبرالي التنويري العالمي الذي ازدهر عشية وبعد الثورة الفرنسية[29] وصولًا إلى القرن العشرين، وهذه غير الليبرالية الجديدة وصقورها في الغرب وذيولها، التي كانت تبرر فرض الحصار على العراق واحتلاله لاحقاً.

الليبرالية لا تعني كل من لا علاقة له بالدين، بقدر إعلائها من شأن الفرد والفردانية واعتبار الحرية قيمة سامية عليا، لا يمكن الحديث عن أي تقدم دونها، وهذه تقتضي حرية الأفراد وحرية الأوطان وتحررها، مثلما تعني إعلاء شأن السوق وحرية التجارة، التي عملت تحت شعارات المفكر الاقتصادي البريطاني **آدم سميث** «دعه يعمل دعه يمر» وتلك كانت توجهات القيادات الديمقراطية والليبرالية العراقية تاريخياً، ابتداء من محمد جعفر أبو التمن وكامل الجادرجي وحسين جميل ومحمد حديد وهديب الحاج حمود وخدوري خدوري وسعد صالح وغيرهم، لا سيما في الموقف من الاستعمار والاحتلال والتخلص من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية غير المكافئة إضافة إلى موقفهم من الحريات الديمقراطية والفردية، بما فيها حرية النشاط الاقتصادي مع مراعاة بلداننا ككيانات ناشئة تحتاج إلى دعم الدولة، وهو ما ينطبق على الديمقراطيين والليبراليين بشكل عام.

وقد شاعت في السنوات الأخيرة بعض الأخطاء المتعلقة بتسمية التيارات، فهناك من يعتبر ليبرالياً أو ديمقراطياً أو حتى جزء من التيار الديمقراطي من لا علاقة له بالتوجهات الدينية دون أن يتمسك بأسس الليبرالية والديمقراطية كما هو مبيّن في أعلاه، لا سيّما عندما راجت الفكرة الديمقراطية وتداولية السلطة سلمياً وحكم القانون وحقوق الانسان، وذلك بعد فشل التجارب الاشتراكية والقومية سواءً على الصعيد العالمي أو في منطقتنا.

ويعود الأمر في تبني الشعارات الديمقراطية دون مضمونها أحياناً ودون سياقها التاريخي، إلى أنها أصبحت جاذبةً، كجزء من التطور الطبيعي في قسم منه، وفي جزئه الآخر ركوب موجة الديمقراطية، حتى وإن كان الفكر شمولياً بل وتسلطياً، وهو ما درجت عليه أوساطاً كثيرة أطلقت على نفسها اسم الديمقراطية أو التيار الديمقراطي أو زيّنت منظماتها وأحزابها باسم الديمقراطية سواءً كانت يسارية أو إسلامية أو قومية، خصوصاً وهي في أحزابها وبين قياداتها وأعضائها، ناهيكم عن علاقاتها مع بعضها، ليست ديمقراطية، ولا يجمعها جامع مع الديمقراطية.

وسيكون مناسباً تقديم حساب وإجراء مراجعة ونقد ذاتي حقيقي على صعيد الفكر والممارسة، بهدف تهيئة أجواء انتقالية لقبول الديمقراطية داخلياً وفي كل حزب، بما فيها فتح الباب للمعارضة الداخلية لكي تمارس حقها في التعبير دون هيمنة أو استتباع فضلاً عن العلاقة مع الآخر، المختلف، والمغاير.

ويشكل محتوى التيار الديمقراطي وجوهره الموقف من الدولة وتطورها ومؤسساتها وعلاقتها بالدين وقضية العدالة الاجتماعية، لا سيّما من خلال الإيمان بآلية التحوّل الديمقراطي والانتقال السلمي للسلطة وبسيادة القانون واستقلال القضاء وفصل السلطات وبمبادئ المساواة والمواطنة الكاملة، وتلكم هي الأساس في بناء نظام ديمقراطي يقوم على أساس المواطنة خارج نطاق الدين والقومية والطبقة، طبقاً لمبادئ المساواة وعدم التمييز.

إن هذه الملاحظات النقدية السريعة هدفها التقييم الإيجابي لما ورد في الكتاب من أطروحات واستنتاجات، تستحق القراءة من زوايا مختلفة، لأنها تشكل

أساساً صالحاً لبحث موضوع التسامح في أركانه المتعددة والمختلفة، ولفتح نقاش أكاديمي وسياسي ومجتمعي، يتعلق بمواقف الجميع وعلاقتهم مع الآخر!، وذلك لكي تصبح قضية التسامح مسألة شعبية لا تعني النخب الفكرية والسياسية والحقوقية وحدها، بل تعني عموم الناس، وعندها يمكن الانتقال بالفكرة من طور التنظير إلى الواقع، ومن بعدها الاخلاقي والسياسي، إلى بعدها الثقافي والاجتماعي، وهكذا لكي تصبح جزء من منظومة حقوقية قانونية واجبة الاحترام، على الصعيد الفردي والمجتمعي، وبالطبع الحكومي.

هوامش عوضاً عن المقدمة

(1) أكاديمي ومفكر، له ما يزيد عن 50 كتاباً ومؤلفاً في قضايا الفكر والقانون والسياسة والإسلام والثقافة والمجتمع المدني، أستاذ القانون الدولي وفلسفة اللاعنف ـ خبير دولي في ميدان حقوق الإنسان.

(2) نشير إلى بعض الدراسات التي صدرت بخصوص التسامح خلال السنوات الأخيرة فقط وهو ما أوردناه في محاضرة لنا في مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013/2/28 وبمشاركة د. علي أومليل ود. رضوان السيد:

D. A. Carson , The Intolerance of Tolerance (Feb 8, 2013).

Matthew McKay, Jeffrey C. Wood and Jeffrey Brantley, The Dialectical Behavior Therapy Skills Workbook: Practical DBT Exercises for Learning Mindfulness, Interpersonal... (Jul 1, 2007).

Jordan Postlewait and Walker Gable, Tolerance (Dec 3, 2009)

Bob Hostetler and Josh D. McDowell, The New Tolerance: How a cultural movement threatens to destroy you, your faith, and your children, (Sep 1, 1998).

Lynne Truss, Eats, Shoots & Leaves: The Zero Tolerance Approach to Punctuation (Apr 11, 2006).

James D. Meadows, Tolerance Stack-Up Analysis (Jan 1, 2010).

Chris Mars, Tolerance: The Art of Chris Mars (May 1, 2008)

Brad Stetson and Joseph G. Conti, The Truth About Tolerance: Pluralism, Diversity and the Culture Wars, (Mar 10, 2005)

Wendy Brown, Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire (Jan 7, 2008)

Benedict XVI, Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions (Oct 1, 2004)

Scott Lobdell, John Francis Moore, Larry Hama and James Robinson, X-Men: Operation Zero Tolerance (Aug 15, 2012)

(3) Shaban, Hussain- Tolerence in Arab Muslim Thought, Culture and State, Translated by: Ted, Thronton, Aras Publishers, Erbil, 2012.

(4) صدرت رسالة جون لوك الموسومة «رسالة في التسامح» في العام 1689 وذلك تعبيراً عن الثقافة البديلة للتعصب والتطرّف الديني التي كانت سائدة ودفعت أوروبا أثماناً باهظة بسببها من النزاعات والحروب وسياسات الإقصاء.

انظر: لوك، جون ـ رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، طبعة جديدة (دراسات عراقية) بيروت، سنة النشر (بلا).

(5) بادرت المنظمة العربية لحقوق الإنسان في لندن (1996) إلى تنظيم ملتقاها الفكري الخامس. في لندن والموسوم «التسامح والنخب العربية» وحضره نحو 50 باحثاً وحقوقياً ومثقفاً من بلدان عربية مختلفة، ومن تيارات فكرية وسياسية متنوعة، ومن المشاركين في أعمال الملتقى: أديب الجادر (العراق) وراشد الغنوشي (تونس) ورغيد الصلح (لبنان) ومحمد بحر العلوم (العراق) وأبونا بولص ملحم (لبنان) وخليل الهندي (فلسطين) ومحمد الهاشمي الحامدي (تونس) وعبد السلام نور الدين (السودان) وصلاح نيازي (العراق) وبهجت الراهب (مصر) ومصطفى عبد العال (مصر) وعلي زيدان (ليبيا) وعبد الحسن الأمين (لبنان) وعبد الرحمن النعيمي (البحرين) وسناء الجبوري (العراق) وآدم بقادي (السودان) ومحمد مخلوف (ليبيا) وكاتب السطور (العراق) وآخرين.

(6) كان الشاعر الكبير أدونيس قد عبّر عن الفهم النيتشوي لفكرة التسامح في أكثر من مناسبة بإعلان رفضها، وقد أبدى ملاحظة على فكرة التسامح التي وردت في البحث الذي قدّمه الباحث في دبي عند تأسيس مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بعنوان: التنوّع الثقافي في المجتمعات العربية- مصدر غنى أم فتيل أزمات، 28-29-اكتوبر 2007، ومثل هذا الفهم لا يزال قوياً لدى العديد من النخب الفكرية والثقافية والسياسية العربية، بعيداً عن الفهم المعاصر لفكرة التسامح، لا سيما تلك التي وردت في اليونسكو.

انظر كذلك: كلمة البابا بنيديكتوس السادس عشر في بكركي لقاء الشبيبة، لبنان، 15 أيلول (سبتمبر) 2012.

(7) انظر: بوبر، كارل ـ المجتمع الفتوح وأعداؤه، ترجمة د. السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1998.

(8) انظر: كتاب «التسامح بين شرق وغرب» دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة ابراهيم العريس، كتاب جماعي، دار الساقي، بيروت، 1992.

(9) انظر: راولز، جون،نظرية العدالة، نشر في هارفرد عام 1971، وترجم للفرنسية ونشرته دار سوي، 1987.

(10) انظر: شعبان، عبد الحسين ـ الشعب يريد ـ تأملات فكرية في الربيع العربي، دار أطلس، بيروت، 2012.

(11) انظر: لوك، جون ـ رسالة التسامح، مصدر سابق.

قـــــارن: Habermas, Juergen- Intolerance and Discrimination, Vol.1, No.1, 2003, pp2-12

قارن كذلك : النجار، شيرزاد أحمد، التسامح واللاتسامح في فلسفة هابرماز، مجلة التسامح، العدد 32، نيسان (ابريل) 2011.

قارن: شعبان، عبد الحسين ـ فقه التسامح في الفكر العربي ـ الاسلامي، ط1، دار النهار، بيروت، 200.

(12) كان موقف فولتير في البداية ضد التسامح وقد كتب في العام 1741 كتاباً ينمّ عن التعصّب الديني، لا سيّما إزاء الإسلام والمسلمين وهو بعنوان «التعصّب أو النبي محمد»، ولعلّ التاريخ يعيد نفسه وإن كان في المرّة الأولى على شكل مأساة أما في الثانية فهي أقرب إلى الملهاة، خصوصاً في الموقف الغربي «السائد» إزاء الدين الإسلامي، ففي القرن الحادي والعشرين تم نشر صور كاريكاتورية مسيئة للرسول محمد، في الصحافة الدانيماركية وأعيد نشرها وتداولها بصورة استفزازية في العديد من البلدان الغربية، خصوصاً ربط الإسلام بالارهاب وإنه دين يحضّ على التعصّب والعنف وعدم التسامح.

إن نشر فولتير رسالة خاصة عن التسامح بعد عقدين ونيّف من الزمان هو شعور طبيعي إزاء مفاهيمه من جهة، ومن جهة أخرى ربما يكون قد اطلّع على آراء وكتابات في عصره، بخصوص الإسلام، ودفعه لاحقاً لتجاوز موقفه اللامتسامح في البداية. ويمكن هنا استحضار مواقف مفكرين وأدباء كبار من الاسلام وقيمه مثل الشاعر الألماني غوته والروائي الروسي تولستوي والزعيم الهندي غاندي والفيلسوف البريطاني برناردشو، لا سيما إزاء الحملة السلبية ضد الرسول محمد وردود الفعل الغاضبة والمنفلتة إزاءها، وفي ذلك جزء من الوجه المشرق للعلاقة بين الشرق والغرب، لا سيّما في بعض تجلياتها الثقافية.

(13) انظر: اعلان مبادئ التسامح، اليونسكو، باريس، 1995.

(14) الإكليروس هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي وتتفق الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مع الكنائس الأرثوذكسية في درجات النظام الكهنوتي إلا أن البابا في الكنيسة الكاثوليكية يتمتع بسلطات أعلى من نظيره في الكنيسة الأرثوذكسية. أما البروتستانت فلا يعترفون إلا بدرجتين فقط من درجات هذا النظام وهما (القس والشماس) في الكنيسة البروتستانتية حيث يمتنع رجال الإكليروس في الكاثوليكية عن الحقوق الزوجية التي يترتب على مخالفتها العقوبات الصارمة بينما لا تعترف الكنيسة البروتستانتية بذلك أما في الكنيسة الأرثوذكسية القبطية فيحظر الزواج على البطريرك والراهب فقط.

(15) لم تصبح قضية التسامح، قضية مجتمعية وثقافية، الّا عندما اكتسبت بُعداً قانونياً، خصوصاً وقد برزت كتعبير عن الانقسام المسيحي في أوروبا، لا سيما بعد اندلاع حركة الاحتجاج البروتستانتية، وما صاحبها وأعقبها من حروب دينية استمرت لعشرات السنين.

(16) انظر: اركون، محمد ـ من فصيل التفرقة إلى فصل المقال ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي، ط 2، بيروت، 1995، ص 12 و111.

(17) انظر: شحادة، الشيخ حسين أحمد ـ الهوى الصعب والإخلاص للمعرفة، (في نقد كتاب تحطيم المرايا).

(18) انظر: أركون، محمد ـ من فصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق.

(19) انظر: شعبان، عبد الحسين، بحث بعنوان: الدستور والدستورية في الفقه العربي الحديث، (غير منشور) 2013.

(20) انظر: فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، 2009.

(21) انظر: مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر وأنطوان نخلة قازان، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (الاونسكو)، 2005.

(22) انظر: جان جاك روسو، نظرية العقد الاجتماعي، ترجمة د. حسن سعفان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.

(23) قارن: خالص، عبد الرحيم، أي معنى لفكرة التسامح في المتخيّل الجماعي للأفراد في «الغرب» و «الإسلام»، مصدر سابق.

انظر كذلك: مالكي، إ محمد ـ مفهوم التآخر التاريخي في المنظومة المعرفية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 18، ربيع 2008 (بيروت/لبنان).

قارن: حنفي، حسن ـ مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1992.

(24) انظر: هنتنغتون، صموئيل «صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي» ترجمة د. مالك عبيد أو شهبوة ود. محمد محمد خلف، الدار الجماهيرية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط/1، 1999، ص 370 وما بعدها.

Huntington- Samuel- A clash Of Civilization, Foreign Affaires, Summer 1993

Huntington, Samuel- The Clash Of Civilization And Remarking of world order, London Simon and Schuster,1997.

Fukuyama,Francis- The End of history, International affairs journal,1989, "The End of History and the Last Man, 1992".

(25) انظر: شعبان، عبد الحسين ـ التجديد والاجتهاد في النص الديني، بحث مقدّم إلى مؤتمر بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، 6 ـ 7 حزيران(يونيو)2011.

(26) انظر: إعلان مبادئ التسامح، اليونسكو، الدورة 28، 16 تشرين الثاني (نوفمبر) 1995.

(27) على المستوى العربي، يمكن الإشارة إلى مبادرة مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان الذي أصدر مجلة بإسم «التسامح»، مثلما صدرت مجلة باسم «تسامح» في مسقط «عُمان» وقبل بضع سنوات أعلن عن تأسيس الشبكة العربية للتسامح التي شكّلت دعوة مهنية وحقوقية لمبادئ التسامح، وقررت منح جائزة سنوية لإحدى الشخصيات المعروف عنها إيمانها بمبادئ التسامح وكان أول من تقرر منحه الجائزة دولة رئيس وزراء لبنان الأسبق الدكتور سليم الحص، كما بدأت بنشر تقرير نصف سنوي عن حالة التسامح في مناطق السلطة الفلسطينية.

(28) انظر: شعبان، عبد الحسين ـ فقه التسامح في الفكر العربي ـ الإسلامي، مصدر سابق.

(29) انظر: شعبان، عبد الحسين ـ جذور التيار الديمقراطي في العراق ـ هل انقطع نسل الليبرالية العراقية؟ ـ قراءة في أفكار حسين جميل، دار بيان، بيروت، 2007.

مقدمة الكتاب

لا يخلو أي مجتمع من المجتمعات من ظاهرة التنوع والاختلاف التي قد تكون عاملاً ايجابياً في تطوره وإغناء ثقافته وحضارته، أو عاملاً سلبياً مسبباً للتصدع والانشقاق وَالحروب الأهلية والدعوات الانفصالية. وإذ يعد العراق من البلدان المتنوعة (دينياً، اجتماعياً، سياسياً)، فإن ذلك يجعله في أمس الحاجة إلى تعايش مكوناته الاجتماعية كافة عن طريق القبول بالآخر والاعتراف بحقوقه وحرياته، والحوار معه والمشاركة السياسية للجميع بعيداً عن الاستبداد والتهميش والإقصاء الذي عانى منه طيلة سنوات تأريخه الحديث والمعاصر. ويعد التسامح أهم أساليب معالجة ظاهرة التنوع والاختلاف بكل إبعادها ومشاكلها (الاجتماعية، السياسية، الدينية)، ولاسيمّا أن العراق يمر بتجربة جديدة بعد سقوط النظام السياسي السابق، وما أنتجته من عنف وأزمات سياسية، من دون أن يعني ذلك إغفال الجوانب الايجابية التي ينطوي عليها التحول الديمقراطي في العراق. وسيتوجب على ذلك دراسة التسامح والموقف الفكري للأحزاب العراقية منه، بحكم دورها الفعال في العملية السياسية اليوم، وهو ما يقتضي دراسة التسامح في فكرها، سواء في داخلها أم مع الأحزاب والحركات الوطنية الأخرى، أم مع الدول والأحزاب التي فيها.

غرض الدراسة

ترمي هذه الأطروحة إلى دراسة التسامح في فكر الأحزاب العراقية، بوصفه

الفكرة والآلية المؤسسة للتعايش والتفاعل السلمي والايجابي، القائم على ثقافة الحوار وقبول الآخر، بدلاً من الصراع والتهميش، وسأتناول ذلك في موضوعين: الأول، يتعلق بمفهوم التسامح ومقوماته ومعوقاته، والثاني، يتعلق برؤية الأحزاب العراقية المعاصرة لهذا المفهوم وأفكارها عن مقوماته ومعوقاته، لأن أي نظام ديمقراطي يستوجب التعددية الحزبية، وبما أن الأحزاب العراقية ينبغي لها أن تدير العملية السياسية اليوم، فإن اتسامها بالتسامح يعد أمراً واجباً لتأسيس هذه العملية وإدارتها ديمقراطياً وسلمياً.

فرضية الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من فرضية مفادها: (أن التسامح في فكر الأحزاب المعاصرة في العراق لا يظهر في صورة فكرية واحدة، بل يتخذ صوراً فكرية متباينة تتراوح بين الصورة الشكلية السلبية والموضوعية الايجابية، الاختيارية والاضطرارية، الدائمة والمؤقتة، الداخلية والخارجية، العامة والخاصة، الكلية والجزئية).

منهجية الدراسة:

لقد تابعت هذه الدراسة الأحزاب العراقية المختارة على مستويين، الأول: تاريخي، والثاني: فكري، واستلزمت دراسة المستوى الأول اعتماد المنهج التاريخي لمتابعة التطور التاريخي للتسامح في فكر هذه الأحزاب، لمعرفة أنواع التسامح لديها، لتغطية ظروف وعوامل نشأة تلك الأحزاب، بما يسمح بملاحظة انعكاس أو عدم انعكاس تلك الظروف والعوامل على أفكارها المتعلقة بالتسامح. واستلزمت دراسة المستوى الثاني اعتماد المنهج التحليلي لتحديد مفهوم التسامح وأنواعه ومقوماته ومعوقاته، للتحقق من وجوده أو عدم وجوده في فكر الأحزاب العراقية المعاصرة وأنواعه لديها في حال وجوده، بالعودة إلى وثائق وأدبيات هذه الأحزاب وتصريحات قياديها ومسؤوليها.

المحتويات

الباب الثاني
التسامح في فكر الأحزاب العراقية المعاصرة

الباب الأول

التسامح: الخلفية التاريخية والفكرية

الفصل الأول

ماهية التسامح

الفصل الأول

ماهية التسامح

تحتاج العديد من المصطلحات المتداولة اليوم إلى تحديد معناها، وضبط دلالاتها وجذورها، تجنباً للتوظيف الأيديولوجي والاستخدام الغائي المتعسف[1]، وينطبق ذلك على مصطلح التسامح الذي يقول عنه (ريتشارد مكيون): (إذا لم تسألني عن ماهية التسامح فأنا أعرف هذه الماهية، وإذا سألتني فأنا لا أعرف)[2]. وإذ يعتمد تعريف المصطلحات الاجتماعية في جانب مهم منه على طريقة فهم الإنسان لها، والأهداف التي يتوخاها من استخدامها أو تطبيقها، فقد بات من الصعوبات الأخرى أمام مهمة تحديد معنى التسامح ودلالاته، أنه لا يحمل المعنى نفسه في كل المجتمعات الإنسانية، ولا حتى في المجتمع الواحد في عصور مختلفة لنشأته في ظروف وسياقات متنوعة، وتعرضه لتغيرات عديدة مما يتعذر معه تصوره أو تعريفه من منظور أحادي، فهو ليس مصطلحاً ذا دلالة مفاهيمية دينية فقط، ولا تطبيقية سياسية فحسب، ولا يقتصر على النطاق الثقافي والتفاعل الاجتماعي وحده، بل يشمل كل ذلك. وقد شاع استخدام هذا المصطلح في ثقافات عديدة حمل فيها معاني ودلالات مختلفة، لذلك اختلف الباحثون في مفهوم التسامح ونشأته وتطوره[3]، ويقتضي ذلك أن نبين المعنى اللغوي والاصطلاحي للتسامح وأنواعه والنشأة التاريخية لمفهوم التسامح.

المبحث الأول

معنى التسامح وأنواعه وأهميته

على الرغم من شيوع التأكيد على أهمية التسامح، إلا أن ذلك لا يعني أن له معنى أو شكلا أو دلالة واحدة لدى الجميع، إذ اتخذ التسامح معاني وأشكالاً ودلالات مختلفة من لغة إلى أخرى ومن مفكر إلى آخر.

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للتسامح

أولاً: المعنى اللغوي للتسامح:

1 ـ المعنى الغربي للتسامح

تُشتق كلمة التسامح Tolerance في الانكليزية من الكلمتين اللاتينيتين Tolere أي يعاني ويقاسي، وTolerantia وتعني لغوياً التساهل[4]. وتستخدم Tolerance في اللغة الانكليزية بمعنى استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد به، وتعني أيضا فعل التسامح نفسه، وتشير Toleration بدرجة أكبر إلى التسامح الديني أي السماح بوجود الآراء الدينية وأشكال العبادة المتناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد[5]. ويقول قاموس المورد أن هذه الكلمة تعني[6].

1 ـ التسامح أو القدرة على الاحتمال.

2 ـ المتسامح و Tolerable الصفة تعني محتمل أو ممكن احتماله.

3 ـ Tolerate بمعنى يتسامح بـ، أو يجيز أو يحمل، و Toleration بمعنى التسامح الديني.

ويشير قاموس أكسفورد إلى أن[7]:

1 ـ Tolerance تعني الاستجابة أو الموافقة على الآراء أو السلوك الذي لا توافقه أو تحبه.

2 ـ Tolerant تعني إمكانية قبول آراء وسلوك الأفراد غير المتوافقين معهم.

3 ـ Tolerable تعني الموافقة وتحمل الأفكار والمعتقدات البغيضة أو غير المستحبة لنا، المكروهة.

4 ـ Tolerate تعني السماح للأفعال التي لا نوافقها بالتعايش معها لكن لا نشجعها.

5 ـ Toleration تعني السماح للآراء والأفعال غير المرغوبة بالحدوث والاستمرار.

ويرى بيتر.ب. نيكولسون أن اللغة الانكليزية تحتوي على المفردة Toleration التي تستخدم فيها لوصف المبدأ المعلن القائل، بأن على المرء أن يكون متسامحاً، وتعني في الاستعمال العادي فعل ممارسة التسامح بالضبط، أو الميل إلى أن يكون المرء متسامحاً، وتستخدم كلمة Tolerance لوصف فعل التسامح أو ممارسته، ووجدت قبل أن توجد Toleration، وكل هذه المفردات مشتقة من الفعل Tolerateونعت Tolerant والفاعل Tolerato [8]. ويفرق محمد أركون بين مفردة إباحة التسامح Toleration، التي تعني طبقاً لقاموس ويبستر إبداء تفهم أو تساهل بإزاء معتقدات أو ممارسات تختلف أو تتعارض مع معتقدات الذات أو ممارستها، والقبول بالحياد عن معايير معينة ومفردة. وتعني Tolerance السياسة التي تنتهجها حكومة ما وتبيح بموجبها ممارسة معتقدات دينية وعبادات غير معتمدة رسمياً، ويشير قاموس ليتره الفرنسي في القرن التاسع عشر إلى الأصل الفلسفي لهذه التعبير في تعارض آراء معينة مع آرائنا[9]. وعلى الرغم من اختلاف المفردتين من

حيث أصلهما اللاتيني أو الانكليزي، إلا أنهما تحملان المعنى نفسه أي (التحمل والتعايش)، مع أشياء غير محببة لنا أو غير مقبولة، وتحملنا نتيجة لذلك شيئاً سلبياً لا نتوافق معه[10]، وأن تحملنا هذا وصبرنا على الآخرين من أجل التعايش معهم[11]، وفي ضوء ما تقدم تعني كلمة التسامح في اللغات الغربية القبول والتساهل، وتحمّل الآراء والأفكار والمعتقدات المختلفة عن آرائنا وأفكارنا ومعتقداتنا.

2 ـ المعنى العربي للتسامح

يختلف معنى التسامح في اللغة العربية عن معناه في اللغات الأجنبية، فقد جاء في قاموس لسان العرب أن السماح والسماحة: الجود، سمح سماحة وسموحة وسماحاً: جاد[12]، والمسامحة: المساهلة، وتسامحوا: تساهلوا، وفي الحديث الشريف: يقول الله عز وجل: اسمحوا لعبدي كإسماحه إلى عبادي، والإسماح لغة في السماح بمعنى جاد وأعطى من كرم وسخاء[13]. ويأتي السماح في قاموس المنجد بمعنى الجود والكرم والتساهل، فسمح: سماحاً وسماحة العود بمعنى ساهل ولان، وسامح في الأمر ساهله ولاينه ووافقه على مطلوبة، وتسامح: تساهل، والتسامح التساهل[14]. ولا يخرج القاموس المحيط في تحديده للمعنى اللغوي للتسامح عن ذلك، فنجد سَمُحَ: كَرُمَ، وسَماحاً وسَمَاحة وسُمُوحاً وسُموحَةً وسَمْحاً وسِماحاً: جاد وكَرُمَ، وسمحاء: كُرماء، وتَسامَحوا: تساهلوا[15]. ويرى أحد الباحثين أن مفردة التسامح تحمل في اللغة العربية معنى[16]:

1 ـ سمح سماحة أي جاد وأعطى من كرم وسخاء.

2 ـ وقد يقال اسمح في المتابعة والانقياد، وهناك من يقول أسمحت نفسه إذا انقادت.

3 ـ وتأتي بمعنى الإعطاء، ويقال سمح لي فلان أي أعطاني، وهذا يشبه المعنى الأول الجود.

4 ـ وسمح لي بذلك: يسمح سمحاناً وأسمح وسامح، أي وافقني على المطلوب.

5 ـ والمسامحة تعني المساهلة: وتسامحوا أي تساهلوا.

6 ـ وتأتي بمعنى الاتساع لقول العرب: عليك بالحق فإن فيه لسمحاً، أي متسعاً.

7 ـ وتأتي بمعنى الاستقامة والتثقيف، إذ يقال سمح الرمح أي تعديله.

8 ـ وتأتي بمعنى السرعة.

9 ـ وقيل سمح بمعنى هرب.

ويعني هذا أن كلمة التسامح لا تحمل في اللغة العربية شيئاً من المعاني اللغوية الغربية ولا الاصطلاحية الحديثة للتسامح لأنها لا تنطلق في دلالتها هذه من مبدأ المساواة الذي يعد شرطاً في الدلالة الحديثة للتسامح[17]. (توجد ملاحظات من قبل د. هاشم الموسوي)

ثانياً ـ المعنى الاصطلاحي للتسامح

على الرغم من اختلاف المفهوم اللغوي للتسامح عربياً وغربياً، إلا أن الكثير من الباحثين والكتاب العرب المعاصرين، حرصوا على عدم الارتهان إلى معانيه ودلالاته اللغوية العربية، محاولين أن يواكبوا في ذلك الرؤية الغربية التي تجاوزت المعنى اللغوي الأصلي للكلمة، والاعتراف بأنها تطورت وأصبحت تتضمن اصطلاحياً عنصرين أساسين يتفاعلان: الحق والواجب، حق الفرد أو الجماعة في الاختلاف من جهة، وواجب الفرد أو الجماعة في احترام حق غيرهم في الاختلاف من جهة أخرى[18].

وقد جاء في قاموس لتسدلر 1745م أن: التسامح ليس شيئاً آخر غير أن يحاول المرء التعامل مع الآخر بروح سلمية، وأن لا يمنع أحداً غيره من حقوقه الطبيعية، وأن يتولى المرء بكل لطف دحض الآراء الخاطئة التي تقال على منابر الوعظ والتي يكتبها القائمون على هذه المنابر، وأن يجتهد المرء بكل تواضع ويحتمل لتعليم غيره ما هو أفضل[19]. ويعرف قاموس لاروس الموسوعي المتسامح بأنه: من يقبل لدى الآخرين وجود طرق تفكير وحياة مختلفة عما لديه هو، أي إن التسامح هنا هو مبدأ توافقي ليس الغرض منه الأخذ بالممنوعات، ولكن الوصول إلى التوافقات[20].

وعرفته الموسوعة البريطانية بأنه: السماح بحرية العقل أو عدم الحكم المسبق على الآخرين، ويكشف هذا التعريف عن إحدى السمات العامة للتسامح وهي الحرية، ولكن ليس المطلقة التي تولّد التعصب[21]. ويحمل التسامح في موسوعة لالاند أربعة معانٍ[22]:

1 ـ طريقة تصرف شخص يتحمل بلا اعتراض أذى مألوفاً يمس حقوقه الدقيقة، وهو قادرٌ على رد الأذية.

2 ـ أقصى انحراف يسمح به القانون أو يقره العرف بالمقارنة مع إجراءات محددة.

3 ـ استعداد عقلي أو قاعدة مسلكية قوامها السماح بحرية التعبير.

4 ـ احترام ودي لآراء الآخر بوصفها مساهمة في الحقيقة الشاملة.

وللتسامح في معجم صليبا عدة معانٍ أيضا هي[23]:

1 ـ احتمال المرء بلا اعتراض الاعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته على دفعه، أو تغاضي السلطة بموجب العرف والعادة عن مخالفة القوانين التي عهد إليها بتطبيقها.

2 ـ ترك الناس يعبرون عن آرائهم بحرية وإن كانت مضادة لآرائنا، ويرى غوبلو أن التسامح يوجب على المرء الامتناع عن نشر معتقداته وآرائه بالقوة والقسر.

3 ـ احترام المرء لآراء الآخرين لاعتقاده أنها تحمل جانباً من جوانب الحقيقة، والاعتراف لكل إنسان بحقه في إبداء رأيه[24].

ويعرف بيتر ب. نيكولسون التسامح بأنه: فضيلة الإمساك عن ممارسة المرء سلطته للتدخل في آراء الآخرين وأعمالهم، علماً أن هذه الآراء والأعمال تختلف عن آراء الشخص المذكور وأعماله فيما يظنه مهماً إلى حد أنه لا يوافق عليها أخلاقيا[25]. ويفرّق بوسييه في خطاباته بين التسامح وعدم الاكتراث (التساهل)، بقوله إن كلمة التسامح تعني أنك لا تعاقب أصحاب الآراء المخالفة لرأيك، ولكننا إذا سمحنا لكل أصحاب المعتقدات صالحها أو طالحها أن يمارسوا آراءهم بحرية، لا يكون ذلك تسامحاً وإنما عدم اكتراث[26].

ولذلك، لا يعني المفهوم الاصطلاحي الحديث للتسامح اللامبالاة وعدم الاكتراث الدالين على تجاهل الآخر وإهماله، واتخاذ موقف سلبي منه، بل يعني موقفا ذا طابع ايجابي[27]. ويعني التسامح عند علماء اللاهوت الصفح عن مخالفة المرء تعاليم الدين، ومن معانيه أيضاً سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه، في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب الإساءة، ويعني كذلك استعداد المرء أن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه، ولو كان مخالفاً أو خاطئاً[28].

واعتمد المؤتمر العام لمنظمة التربية والثقافة والعلوم (اليونسكو) في دورتها الثامنة والعشرين في باريس في تشرين الثاني 1995، تعريفاً شاملاً للتسامح تضمنه الإعلان الذي أصدرته المنظمة، وعرفت المادة الأولى منه التسامح بأنه[29]:

1 ـ احترام وقبول التنوع والاختلاف عن طريق الانفتاح والمعرفة وحرية الفكر والضمير والمعتقدات، والتسامح ليس أخلاقياً فقط بل هو سياسي وقانوني، وهو فضيلة تسهم في إحلال ثقافة السلم محل ثقافة الحرب.

2 ـ أن التسامح لا يعني التساهل والتنازل، بل هو اتخاذ موقف ايجابي يُقر بحق الآخر في التمتع بحقوقه، وهو ممارسة يجب على الدول والجماعات والأفراد الأخذ بها.

3 ـ أن التسامح مسؤولية تشكل عماد حقوق الإنسان والتعددية، بما فيها التعددية الثقافية والديمقراطية وحكم القانون، وينطوي التسامح على نبذ الاستبداد والدوغماتية، ويثبت المعايير التي تنصب عليها الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

4 ـ أن التسامح لا يعني قبول الظلم الاجتماعي أو تخلي الفرد عن معتقداته والتهاون بها، بل يعني تمسكه بمعتقداته وقبوله تمسك الآخرين بمعتقداتهم، وهو إقرار بحق الفرد في العيش بسلام.

وأكدت المادة الثانية أثر الدولة في نشر التسامح عن طريق الأخذ بالمواثيق والتشريعات الدولية، وتشريع القوانين الداخلية بموجب مبادئ العدل والمساواة وعدم تهميش الفئات المستضعفة كافة، وتضمنت المادة الثالثة الأبعاد الاجتماعية

للتسامح، والتي تؤكد البحوث والدراسات العلمية أثر التعلم والصحافة والإعلام في نشر التسامح وأهميته للعالم، بعد أن أصبح أكثر اندماجاً بسبب العولمة. وأكدت المادة الرابعة على التعليم وتشجيع المناهج الدراسية على تعليم حقوق الإنسان، ومعرفة أسباب العنف والخوف من الآخر واللاتسامح. ونصت المادة الخامسة على الالتزام بالعمل عبر مجالات التربية والتعليم والثقافة والاتصال، وحددت المادة السادسة يوم السادس عشر من تشرين الثاني من كل عام للاحتفال به يوماً عالمياً للتسامح، واتخاذ الترتيبات اللازمة لنشره بكل اللغات[30].

ويحدد محمد عابد الجابري المعنى الاصطلاحي الحديث للتسامح بأنه يعني: لا أن يتخلى المرء عن قناعته، ولا أن يكف عن إظهارها والدفاع عنها والدعوة لها، بل يعني الامتناع عن استعمال أية وسيلة من وسائل العنف والتجريح وبكلمة واحدة: احترام الآراء وليس فرضها[31]، أي إنَّ التسامح يعني: احترام الحق في الاختلاف والحق في التعبير الديمقراطي، ويعني ذلك دلالة التسامح اصطلاحياً القدرة على تحمل الرأي الآخر والصبر على أشياء لا يحبها الإنسان ولا يرغب فيها بل يعدها أحياناً مناقضة لمنظومته الفكرية والأخلاقية. ويعني التسامح أيضاً: أن نحيى نحن والآخرين على الرغم من اختلافاتنا في عالم واحد يضمنا، ويتجلى ذلك في الاستعداد لتقبل وجهات النظر المختلفة، فيما يتعلق باختلافات السلوك والرأي من دون الموافقة عليها[32].

ويعرف محمد جابر الأنصاري التسامح بأنه: تعايش المختلفين بسلام وتوافر بينهم حد أدنى من التكافؤ والمساواة وقبول الآخر فلا يوجد تسامح بين أُناس مختلفين في إعطاء الفرص لهم[33]، ويعرف محمد أركون التسامح بأنه: الاعتراف للفرد المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار السياسية والدينية الفلسفية التي يريدها، ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على آرائه، إلا إذا حاول فرضها بالقوة والعنف على الآخرين[34]، وفي ضوء ذلك، يعرف أركون نقيضه (اللاتسامح)، بأنه أي وضع أو أي بناء عقائدي، أي نظام سياسي، قانوني، نسق تعليمي أو اقتصادي ينتج عنه ضرر أو أذى أو اضطهاد ينتهك كرامة الكائن البشري، أو

يفرض عليه قيوداً[35]. وهكذا يمكن أن نميز بين التسامح واللاتسامح، على أساس أن الأخير لا يتشكك فقط، بل يفرض آرائه على الآخرين لاعتقاده أنه على حق، على حين لا يستطيع المتسامح الاستغناء عن جرعة من الشك المنطقي مما لا يعني التشكك في الكل وفي جميع الأشياء ولا يعني أن ينكر ذاته فربما كانت هناك حقيقة واحدة فقط، لكننا نضع تلك الحقيقة التي نؤمن بها بشكل واع تحت اختبار نقدي دقيق[36].

ويعرف ماجد الغرباوي التسامح بأنه: موقف ايجابي متفهم من العقائد والأفكار، يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيداً عن الاحتراب والإقصاء على أساس شرعية الآخر المختلف سياسياً، دينياً...، وحرية التعبير عن آرائه وعقيدته[37]. ولذا يعني التسامح قبول واحترام وتقدير التنوع الثري لثقافات عالمنا وأنماطه التعبيرية المختلفة وطرق تحقيق كينونتنا الإنسانية، فهو تناسق في الاختلاف، وهو ليس واجباً أخلاقياً فقط بل هو واجب سياسي وحقوقي أيضاً، وهو فضيلة تعمل على إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب، وهو ليس مجرد إقرار ولا مجرد تنازل أو تجاوز، بل هو موقف فعال مدعوم بالاعتراف بالحقوق العالمية للإنسان والحريات الأساسية للآخرين[38]. لذلك لا يتحقق التسامح إلا باحترام حرية الآخر وطرق تفكيره وسلوكه وآرائه السياسية والدينية، أي قبول الآخرين وسلوكهم على مبدأ الاختلاف، لأن الفكر نفسه يُعَّبر عنه في الواقع عن طريق ممارسات وسلوكيات تتعلق بإقرار حرية المعتقد للإنسان الفرد والآخرين، وتفعيل التباين في الرأي والثقافة والفكر والمعرفة في إطار الدائرة الموضوعية للآخرين دون المساس بدائرة الخصوصية للإنسان الفرد ورؤى ومعتقدات الآخرين[39]، والامتناع عن استعمال أية وسيلة من وسائل العنف، من دون أن يتخلى المرء عن قناعته أو يكف عن إظهارها والدفاع عنها والدعوة لها.

ويقاس التسامح على أرضية مشتركة للأنا والآخر قائمة على الحوار والانفتاح وإمكانية الوصول إلى أن أكون (أنا) على خطأ والآخر على صواب[40]، فلا بد من ترك الحرية للآخر للتعبير عن رأيه حتى لو كان خطأ أو مغايراً. ويبرز التسامح أيضاً عندما

يعتدي شخص ما فعلياً على حقوق الآخر، فيتحمل ذلك الشخص الاعتداء دون اعتراض في الوقت الذي يمكنه الرد عليه[41].ويذهب رأي آخر إلى أن التسامح يعني[42]:

1 ـ الاعتراف بالآخر واحترام حقوقه ومصالحه.

2 ـ تكريس مبدأ الحوار مع الآخر بدلاً من العنف والإكراه.

3 ـ تحرير الإنسان من دوافع الثأر والشر الذي يزدحم الماضي بها، ويمنحه الحرية والقدرة على الإصلاح في الحاضر والتطلع المتفائل إلى المستقبل.

4 ـ تجسيد قيم المواطنة وتعزيز للهوية الوطنية.

ويبدو المعنى الأول منطبقاً على تعريف التسامح، والثاني هو وسيلة التسامح (الحوار)، والثالث هو معوقات التسامح، والأخير هو مقومات التسامح. ويعرف التسامح أيضا بأنه[43]:

1 ـ موقف يتجلى في قبول كيفية اختلاف تفكير أو عمل عند الآخر كما نتبناه نحن.

2 ـ موقف يتجلى في الاستعداد لتقبل وجهات النظر المختلفة فيما يتعلق باختلاف السلوك والرأي من دون الموافقة عليها، ويرتبط التسامح هنا بسياسات الحرية في ميدان الرقابة الاجتماعية، إذ يسمح بالتنوع الفكري والعقائدي دون أن يصل إلى حد التشجيع الفعال للتباين والتنوع.

3 ـ السماح بما هو في جملته غير مقبول، وتحديداً السماح بآراء دينية في دولة ما، على الرغم من اختلافها أو تناقضها مع ما هو قائم في تلك الدولة على أسس كنسية أو عقدية معينة، وذلك بناء على التحرر من التعصب والتشدد في الحكم على آراء أو عقائد الآخرين.

ولا يمس تعدد وتنوع التعريفات السابقة للتسامح بوحدته الجوهرية بوصفه يعني قبول الاختلاف سواء في السياسة، المعتقد، العرق، وغير ذلك وعدم منع الآخرين من أن يكونوا آخرين، وعدم إكراههم على التخلي عن آخريتهم، فهو اعتراف بتعددية المواقف الفكرية والعملية، وتنوع الآراء والقناعات والأفعال والأخلاق

الناجمة عنها، وأهمية توافق تبايناتها وتنافراتها ضمن نظام مدني سياسي، أي الاعتراف للآخر بأنه مغاير والقبول بشرعية وأهمية هذا التغاير اعترافاً نظرياً وعملياً[44].

وينشأ التسامح عن الاعتراف بالآخر الذي يعبر عنه وعي لا تخالطه نوازع التعالي الناشئ عن عقيدة التفوق الثقافي، العنصري ... ولا تلامسه مشاعر الفوقية والتفوق، ولا تظلله أوهام صحة ونهائية وجزمية الأفكار والمعتقدات في مقابل خطأ الآخر مطلقاً[45]. وليس هذا الاعتراف عفواً تصدره المجتمعات عن مارقين بعد توبتهم أو خارجين مخربين للقيم الكبرى، إنما هو قبول كامل ونهائي بالآخر المختلف بما يجعله مشاركاً في كل شيء، وليس ملحقاً مهمشاً ذا أثر تكميلي[46].

ويبدأ التسامح عندما تترسخ الفكرة الثورية لكرامة كل البشر حتى أقلهم موهبة وشأناً، ومن ثم فكرة حق كل منهم في أن تكون له أفكاره الخاصة به، حتى إن كانت أكثر الأفكار المنافية للعقل[47]. ويعني هذا القبول بالآخر أي الموافقة والرضا، (فالموافقة) تكون على وجود الآخر أي الموافقة على حقه في الوجود بوصفه الفردي والجماعي، وعلى مطلبه بالعيش معك وحقه في التميز عنك بأفكاره وعقيدته ولونه وعرقه وجنسه، ويكون (الرضا) بالآخر كما هو بسماته وبتميزه عنك وأن ترضى له بما هو عليه وترضى عما هو عليه[48]، وبذلك يبنى التسامح على قاعدة (عش ودع الآخرين يعيشون)، عن طريق تشكيل جماعات منفصلة في المجتمع، يستطيع الناس أن يمارسوا فيها اعتقاداتهم وأساليبهم المتنوعة في الحياة، ليس فقط بعدم التدخل في شؤونهم وممارستهم الدينية المختلفة، بل لا بد أيضاً من فهم آرائهم واحترامها.

ويحتاج المجتمع المدني إلى التسامح والاحترام المتبادل، لأن التسامح فضيلة مدنية على درجة عالية من الأهمية[49]، وعلة ذلك أن أهم سمات الحداثة هي المعرفة المتفتحة القائمة على أساس احترام الآخر، وتأكيد قيمة الحوار وعقلانية العلاقات[50]، والحوار هو الذي يشيع المعرفة عبر الاطلاع على معتقدات الآخر وقيمه لإزالة الصورة النمطية، التي تخلق التصادم وتلغي التعايش المشترك[51]، وبذلك يكون التسامح مفهوماً حوارياً متبادلاً ولغة معمقة تحترم الرأي الآخر، لتكون

علاقة التسامح بالحوار علاقة طردية، فلا يمكن أن يكون حوار من دون تسامح ولا تسامح من دون حوار[52].

ويقتضي فهم العلاقة بين التسامح والحوار ومعرفة الأسس المشتركة بينهما، البدء بتعريف الحوار وتحديد أنواعه وأهميته وشروطه، إذ يعرف (الحوار): بأنه عملية اتفاق على تحاور فكري ومنطقي بين طرفين أو أكثر، تحدد أطره ومقاصده مشتركات تصلح أن تكون أسساً ومنطلقات تقريب بين مواقف مختلفة لتحقيق مصالح مشتركة، والانتهاء من حالة التنازع والصراع بين الأطراف المتحاورة حول قضايا خطيرة في مجال الحياة الإنسانية[53]. ويعني ذلك أن الحوار تبادل للكلام بين طرفين أو أكثر لعرض أفكار متبادلة للحديث، أو المتراجحة للكلام قصد الإقناع أو التأثير عن طريق مقابلتها بعضها ببعض، ويأتي الحوار نتيجة الاختلافات لا الاتفاقات، وإذا كان الحوار يبنى على أساس التعايش فإنه يأتي ضد العنف بامتياز[54].

وتتجلى وظيفة الحوار في صناعة المعرفة وتطويرها، وبلورة القواسم المشتركة وتفعيلها، والوصول إلى برامج عمل مشتركة تهدف لتطوير المجتمع وتعزيز وحدته الداخلية، فوظيفة الحوار ليست الجدل أو المساجلات الأيديولوجية، التي تزيد من التباعد ولا توفر المعرفة الحقيقة بالآخر، وتدفعنا إلى تبني لغة التشكيك والاتهامات[55].

ويصنف حسام الآلوسي الحوار إلى[56]:

1 ـ حوار الأديان.

2 ـ حوار الدين مع الفكر.

3 ـ حوار الدين مع القيم.

4 ـ الحوار الإسلامي المسيحي.

5 ـ حوار المذاهب الفقهية الإسلامية.

6 ـ الحوار مع الذات.

7 ـ الحوار بين التيارات الفكرية في الوطن العربي.

8 ـ حوار التيارات السياسية العربية مع بعضها.

9 ـ حوار الحضارات والثقافات.

10 ـ الحوار الوطني ويشمل (حوار الكتل السياسية مع بعضها، حوار رموز السلطة الدينية مع الكتل السياسية، الحوار حول حقوق الإنسان، الحوار حول حقوق المرأة والأحوال المدنية، الحوار حول شكل الحكم مركزي، فدرالي وغير ذلك).

ويشترط الحوار التكافؤ بين المتحاورين، بقدر ما يشترط أيضا التسامح والصبر والتسالم وقبول الآخر وعدم التمييز والتعصب، وأن يكون الحوار ايجابياً يعترف بحتمية أو إمكانية الخلاف في الرأي بين البشر(57)، وأن يقوم على أسس واضحة المعالم ومعلنة الغايات والأهداف للوصول إلى نتائج مثمرة، لأن هدف الحوار الوصول إلى حقائق والقبول بالآخر لمصلحة الطرفين، لذلك فإن تحويل الصراع نحو أهداف مشتركة، يعد أهم مراحل مشروع التحاور والتعايش(58).

وإذ يبنى الحوار على احترام الآخر ورأيه، فهو إذا يرمي إلى إثراء الفكر وترسيخ قيمة التسامح، لكن الحوار غير التسامح لأن الحوار هو احترام الآخر ورأيه وليس الاعتراف به(59)، أما التسامح فهو اعتراف وقبول بالآخر المختلف عنا سياسياً، دينياً،... واحترام اختلافه، وقبوله ليس بوصفه كياناً ذاتياً فقط لكونه (إنسان) قبل كل شيء، بل القبول أيضاً بآرائه وأفكاره وعاداته وتقاليده وبثقافته بشكل عام، حتى إن كان مخطئاً، وكذلك العفو عن أخطاء الآخرين بحسب اعتقادنا.

المطلب الثاني: أنواع التسامح وأهميته

أولاً: أنواع التسامح.

يمكن تصنيف التسامح من حيث أنواعه إلى:

1 ـ أنواع التسامح من حيث طبيعته:

ميز جون لوك في وقت مبكر بين نوعين من التسامح الذي تبناه ودعا إليه، لأسباب دينية ـ مذهبية بحكم ظروف واقعه المعاش، فهو لديه إما تسامح شكلي

(مظهري) أو تسامح موضوعي (جوهري)، والتسامح الشكلي لديه هو أن تترك المعتقدات والشعائر الدينية أو المذهبية الأخرى وشأنها، ونقيضه هو إرغام أصحاب تلك المعتقدات الأخرى (غير الدين أو المذهب الرسمي أو السائد)، على الخضوع لهيئة دينية في الدولة أو الكنيسة، أما التسامح الموضوعي لديه فلا يقتصر على مجرد ترك الأديان والمذاهب الأخرى وعقائدها وشعائرها وشأنها، بل هو أساساً اعتراف ايجابي بأنها عقائد دينية أو مذهبية ممكنة لعبادة الله[60].

ويكون التسامح شكلياً (مظهرياً)، حين يعتقد رجال السلطة والسياسة ويتصرفون على أساس امتلاكهم الحقيقة وحدَهم، أما الآخرون فهم أتباع باطل، لكنهم يصبرون عليهم اضطراراً[61]، ويعطونهم حقوقاً سياسية واجتماعية، لكنها حقوق محددة ومؤقتة لا تصل إلى مستوى حقوقهم الأصلية، ولا تستمر طويلاً[62]. ويتحقق التسامح الموضوعي (الجوهري) بالتخلي عن مثل هذا الاعتقاد والتصرفات الناجمة عنه، والاعتراف بحقوق الإنسان عن اقتناع وإيمان حقيقيين، وتأكيد النصوص الدستورية أو ما هو بمستواها على ايجابية الاختلاف في الأمور السياسية، الثقافية.. والاحترام الحقيقي وليس المؤقت المصلحي، الذي يرتبط بمصلحة سياسية معينة ويزول بزوالها[63].

ويقدم محمود حمدي زقزوق تصنيفاً مماثلاً لأنواع التسامح من حيث طبيعته، لكنه يسميها التسامح السلبي والتسامح الايجابي، إذ يبدو النوع الأول (التسامح السلبي) متطابقاً مع التسامح الشكلي (المظهري)، إذ لا ينشأ عن عقيدة حقيقية، بل تمليه، إن لم نقل تفرضه، الظروف السياسية والاجتماعية التي تبيّن أن عدم التسامح سيؤدي إلى شرور كبيرة، فيكون التسامح هنا من المندوب لا من الواجب[64]، وبذلك يكون الكف عن إتيان ما فيه تشدد أو تضييق على الآخر أو انتهاك لحقوقه في أدنى مستوياته، وبمجرد اللامبالاة به والانعزال عنه أو الامتناع عن التفاعل معه إلا للضرورة القاهرة وفي أضيق الحدود، بتحمل الإنسان اضطراراً لما هو مختلف عما يرضاه ويوافق عليه، مما ليس فيه مساس مباشر بشخصه أو حرمانه من سلوك أو سمات أو ثقافة الآخر الذي يتفاعل معه. ولا يقوم هذا التسامح على اقتناع وإيمان

حقيقيين بمبدأ وقيمة التسامح مع الآخر، بل يقوم على الضعف والعجز عن اللاتسامح مع الآخر، أو الخوف من عاقبة أو تكلفة اللاتسامح معه[65].

وينشأ مثل هذا التسامح السلبي عن تصور يفيد: بأن من يجري التسامح معهم لا يستحقون بالفعل أن يُمنحوا تلك الحقوق الأساسية، التي يلتزم المجتمع المدني بتقديمها لكل مواطنيه، ويعني ذلك أنهم لا يتمتعون بنفس الحقوق الممنوحة للأعضاء الآخرين في المجتمع[66]. وبخلاف ذلك، يبدو الثاني (التسامح الايجابي) متطابقا مع التسامح الموضوعي (الجوهري)، إذ ينشأ عن عقيدة حقيقية، ويكون أكثر من مجرد قبول بالتعايش مع المعتقدات والحضارات الأخرى، بل واحترامها والتعاون معها أيضاً بكل ما يترتب على ذلك من الحفاظ الناجح على حقوق الإنسان العامة ولاسيّما الحرية الدينية[67]، والتسامح الايجابي هو التسامح الذي لا يشعر صاحبه بأنه يتفضل به على أحد، وإنما هو حق لجميع الأشخاص من دون استثناء بقطع النظر عن أديانهم وأحوالهم ومعتقداتهم ومذاهبهم[68].

ولا يقف التسامح الايجابي عند حد الكف عن إتيان ما فيه تشدد أو تضيق على الآخر أو انتهاك لحقوقه، بل يزيد عليه إتيان سلوك فكري/ قولي/عملي فيه إكرام للآخر واحترام حقوقه والتعاون معه، أو العفو عنه والتنازل له وحب الخير له والدفاع عنه وعن حقوقه[69]. ويمكن أن نستنتج من ذلك التسامح الشكلي السلبي هو تسامح اضطراري، أو إجباري، لأنه لا يتأسس على قناعة المتسامح بهذا التسامح وقبوله به إرادياً واختيارياً ولا عن قناعة حقيقية، لذلك يعده من المندوبات ويقبل به اضطراراً لا اختياراً لأسباب تفرضها عليه البيئة المحيطة به، ومن ثم لا يتمسك به ويمكن أن يتخلى عنه حالما أمكنه ذلك، وأن التسامح الموضوعي الايجابي هو تسامح اختياري، لأنه يتأسس على قناعة وقبول إراديين اختياريين وإيمان حقيقي من المتسامح بتسامحه، ومن ثم تمسكه به ورفضه التخلي عنه.

2 ـ أنواع التسامح من حيث استمراريته:

يكون التسامح من حيث استمراريته على نوعين:

- التسامح الدائم إذ تستمر الجهة المتسامحة في تسامحها مع الآخر المختلف،

على الرغم من تغير الظروف والأحوال، ويتطابق هذا النوع مع التسامح الموضوعي الجوهري الايجابي الاختياري.

- التسامح المؤقت أذ تتخلى الجهة المتسامحة عن تسامحها في ظل ظروف وأحوال معينة لتنتقل من التسامح إلى اللاتسامح، أو بالعكس بأن تنتقل من اللاتسامح إلى التسامح، ويتطابق هذا النوع مع التسامح الشكلي المظهري السلبي الاضطراري. وقد طرح (إراسم 1469-1536م) في عام 1526م وللمرة الأولى فكرة اعتماد تسامح مؤقت ولكنه تسامحاً شرعياً، فقد اتسم منهجه بالتسامح وحرية الضمير ولكن بشكل مؤقت من أجل السلام الأهلي والسلام العالمي وردع الحركات الثورية على الرغم من أنَ الفكرة قد وجدت تطبيقها العملي قبل ذلك[70]. ويمكن القول وفقا لهذين النوعين، إنّ التسامح الدائم يبدو أكثر اقتراناً بالتسامح الموضوعي/الايجابي الاختياري إنّ التسامح المؤقت يبدو أكثر اقتراناً بالتسامح الشكلي/السلبي الاضطراري.

3 ـ أنواع التسامح من حيث أبعاده:

يمكن أن يصنف التسامح من حيث نطاقه إلى نوعين أساسين:

- التسامح الداخلي الذي يتم تبنيه وتطبيقه داخلياً في نطاق دولة واحدة أو مجتمع واحد.

- التسامح الخارجي الذي يتم تبنيه وتطبيقه خارجياً في نطاق دول أو مجتمعات متعددة.

وغالبا ما يكون التسامح الخارجي انعكاساً للتسامح الداخلي وتجسيداً له على الصعيد الخارجي.

4 ـ أنواع التسامح من حيث نطاقه:

ويُمكن أن يُصنّف التسامح من حيث نطاقه، أو درجة اتساعه وشموله، إلى نوعين أساسيين:

- التسامح العام الذي يتسع وتمتد حدوده ليشمل كل المكونات المجتمعية في مجتمع واحد أو دولة واحدة أو إقليم واحد أو يشمل كل العالم ودوله ومجتمعاته.
- التسامح الخاص الذي يضيق وتقتصر حدوده مجتمع واحد أو دولة واحدة أو إقليم واحد، أو يقتصر في المجتمع الواحد أو الدولة الواحدة أو الإقليم الواحد أو العالم، على جماعة أو طائفة أو قومية أو حزب أو مكون من دون آخر.

ويتحقق التسامح في الدولة الواحدة ذات الطبيعة التعددية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والعرقية، إذا استطاع المجتمع التعايش مع تعدديته إيجابياً وسلمياً عن طريق تبنيه قيم الحوار الوطني الداخلي القائم على الاحترام المتبادل، والإنصاف، والعدل، ونبذ التعصب والكراهية[71]، وأن يشمل هذا الحوار كل موضوع يقسم الفرد والمجتمع سواء كان سياسياً، أم ثقافياً، أم فكرياً، لأن نجاح الحوار وفعاليته يكمنان في شموليته واستيعابه الحاجة العامة[72]، وكلما ساد الحوار والتسامح الداخلي أمكن أن يتحقق الحوار والتسامح العالمي لأنه يقوي النسيج الداخلي في كل بلد وهو السبيل الاسمى والأرقى لضبط الاختلاف المذموم، وتفعيل قيم التعاون والتآلف والتكاتف، وبخلاف ذلك، فإن غلق باب الحوار يعني غياب المشاركة والتعددية والتسامح[73].

وقد بات المجتمع العالمي اليوم يضع قيوداً على غياب التسامح على المستوى الوطني، بعد أن بات مدركاً لحقيقة أنه الأساس الذي يقوم عليه التسامح ومن ثم التعايش الفعال على المستوى العالمي[74]، إذ يعد تحقيق التسامح الداخلي والانفتاح على الثقافات المحلية شرطاً لتحقيق التسامح على المستوى العالمي وبين الثقافات الأخرى، وعلى العكس فإن الاعتقاد بامتلاك ثقافة معينة للحقيقة يؤدي بها إلى رفض الثقافات الأخرى والانغلاق عنها[75].

ويقوم التسامح العام (العالمي) على تقبل الآخر وفهمه والتخاطب والحوار معه، أي بين الأمم والشعوب والقوميات والأديان المختلفة[76]، ويرى جون رولز أن

التسامح على المستوى العالمي يعني قبول المجتمعات غير الليبرالية كأعضاء مشاركين على قدم المساواة ولهم إمكانية جيدة في مجتمع الشعوب، ولهم حقوق وعليهم التزامات بما في ذلك السلوك السمح الذي يقتضي من هذه الشعوب أن تقدم للشعوب الأخرى، أسباباً عامة لتصرفاتها تناسب أو تتفق مع مجتمع الشعوب ولا يعني فقط الامتناع عن ممارسة العقوبات السياسية، العسكرية لحمل شعب من الشعوب على تغيير أسلوب حياته، فلو طلبت المجتمعات الليبرالية من المجتمعات غير الليبرالية أن تكون ليبرالية، فستفشل عندئذ فكرة الليبرالية السياسية في التعبير عن واجب التسامح[77]، فلا بد من التسامح العالمي لأن غيابه يهدر الكثير من الخيرات الإنسانية القيمة فالأمم الأخرى ليست أعداء بل هبات الله فلا بد من احترامها[78]. لكن هناك بعض المعوقات التي تحول دون تحقيق التسامح العالمي وهي: الحركات الأصولية وفكرة صراع الحضارات[79].

ويؤكد كلود ليفي شتراوس عدم وجود حضارة عالمية بالمعنى المطلق، لأن مثل هذه الحضارة في الحقيقة ائتلاف ثقافات ذات أبعاد عالمية فكل ثقافة لها هويتها الأصلية[80]، والحضارات لا تتصادم أو تتصارع ما دامت تسعى إلى منهاج سلمي آمن، فالحوار هو طريق مناسب لكل حضارة فلا بد من أن تركز على الأسلوب الإنساني في المواجهة أي أسلوب الاعتراف بالآخر واحترامه[81]. ويسعى حوار الحضارات إلى إيجاد بيئة دولية سلمية ومستقرة تقوم على أساس الاحترام المتبادل والمساواة بين الثقافات والحضارات المختلفة، وعدم ازدراء الآخر والحط من شأنه، والاعتراف بوجود تباينات واختلافات بين الحضارات والثقافات بما يعكس حقيقة خصوصية ظروف نشأة وتطور كل حضارة[82].

وإذا كان التسامح يتطلب الاعتراف بعدم اليقين واتخاذ موقف الشك نحو قيمنا ووجهات نظرنا، ينبغي لنا الاعتقاد بإمكانية خطأ ما نؤمن به إذا كنا نريد التسامح مع الآراء الأخرى التي تتناقض مع آرائنا[83]. وتغيب نظرة الشك على المستوى العالمي بعد الحرب الباردة كما في آراء فوكوياما القائلة بنهاية التاريخ بانتصار الديمقراطية الليبرالية وموت الأيديولوجيات الأخرى، وآراء هنتنغتون الذي وجد أن

الصراع تحول إلى صراع حضاري-ثقافي وأن النموذج الغربي هو الأفضل بما يعني عدم إيمانهما بالآخر عالمياً[84]، إذ تجعل نهاية التاريخ التسامح غير ذي جدوى، ويمنع صراع الحضارات تحقيق التسامح[85].

ولكن هذه النظريات ولّدت ردود فعل عليها تدعو إلى الحوار والتسامح، وطالب الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي في اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة 1998 أن يكون عام 2001 عام حوار الحضارات وصادقت الأمم المتحدة على ذلك[86]. وطرح آخرون فكرة سباق الحضارات، والسباق لا يقصد به الصراع والتنافس بل هو سباق من أجل فعل الخير والتعامل الايجابي والاعتراف بأننا جزء من العالم، وأن كل جزء من مصلحته العيش مع الآخر على أساس تحقيق الخير والاعتراف بالآخرين[87].

وتبنى محمد محفوظ فكرة تفاعل الحضارات أي استفادتها من بعضها وليس نفيها لبعضها كما في صراع الحضارات، وتحدث رئيس الوزراء الاسباني السابق خوزيه ثاباتيرو بعد تفجيرات مدريد، عن فكرة تحالف الحضارات كما طرحت فكرة تعاون الحضارات وغيرها من الأفكار التي تدعو إلى أن تكون العلاقة بين الحضارات على أساس التسامح والعدل والديمقراطية[88].

وكان لمنظمة المؤتمر الإسلامي موقفها الداعي للتسامح عن طريق رفضها لمعوقاته التي وجدتها متمثلة بالحركات الأصولية المتطرفة والتطرف الديني عموماً، فأصدرت القمة الإسلامية قرارها 1991 الذي أكدت فيه على عدم استغلال الدين أو القيام بأي نشاط مناوئ لأي بلد عضو، وأهمية التنسيق بين الدول الأعضاء لتطويق ظاهرة الإرهاب الفكري والمغالاة[89]. واتخذ المجلس الأوربي توصيته في 1993 مؤكداً فيها الحرية والتسامح[90]، ولا ننسى هنا أن كل ذلك جاء لاحقا ومؤكداً لما سبق وتضمنته ديباجة ميثاق الأمم المتحدة من دعوة إلى إتباع سياسة اللاعنف والتسامح والسلام، إذ جاء فيها: نحن شعوب الأمم المتحدة ... أن نأخذ أنفسنا بالتسامح وأن نعيش معاً في سلام وحسن جوار[91]، وهو ما أكدته المادة (26) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من أهمية اطلاع المتعلم على مضامين حقوقه

الإنسانية و(دعم التسامح والمحبة بين الفئات الاجتماعية والدينية كلها)[92].

فضلاً عن العديد من القرارات الصادرة تباعاً عن الجمعية العامة للأمم المتحدة لمعالجة معوقات التسامح، كالعنف والتمييز العنصري والإبادة البشرية والدعوة إلى الاحترام المتبادل بين الشعوب والمساواة والسلام واحترام خصوصية الآخرين، وتطوير المناهج التعليمية لتضمن التسامح الثقافي والديني، ومن هذه القرارات القرار (3037) في 1965/12/7، والقرار (243/53) في 1999، وقرار اليونسكو في 1978/11/27 الخاص بالاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، وإعلانها في 1981 للقضاء على التعصب والتمييز بسبب الدين أو المعتقد، والاتفاقات الخاصة بحقوق الطفل والمرأة ومناهضة التعذيب، وإعلان الأمم المتحدة في 1992 الخاص بالتسامح مع الأقليات، ومؤتمر فينا 1993 الذي رفض التعصب وشدد على مسألة التسامح[93].

5 ـ أنواع التسامح من حيث موضوعه:

يمكن تصنيف التسامح من حيث موضوعه أو مضمونه إلى نوعين أساسين:

- التسامح الكلي الذي لا يستثنى منه أي موضوع (دينياً، فكرياً، ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً).
- التسامح الجزئي الذي يقتصر على موضوع دون آخر.

وتشمل المواضيع التي يتناولها التسامح:

أ ـ التسامح الديني:

يقصد بالتسامح الديني قبول واحترام المعتقدات الدينية والمذهبية الأخرى المختلفة والمخالفة، والتسامح تجاه معتنقيها، والاعتراف بحق المرء في تبني أية ديانة أو مذهب، وتظهر ضرورة هذا النوع من التسامح في الظروف التي تسيطر فيها حركة دينية معينة على المجتمع وتضطهد أصحاب المعتقدات الدينية أو المذهبية الأخرى[94]. وبذلك فإن التسامح الديني هو التسامح بين الرؤى الدينية للأديان المختلفة، أو مع الرؤى المذهبية الأخرى داخل الدين الواحد، وأن يفهم الفرد أو

يتفهم أو حتى أن يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، لكنه مطالب بأن لا يتدخل في الشعائر الدينية للآخر، ويكفل التسامح الديني للجميع حق ممارسة معتقداتهم الدينية والمذهبية[95].

ويرى جون رولز أن التسامح الديني ليس فكرة سياسية، لكن التعبير عنها يمكن أن يتم من داخل عقيدة دينية أو غير دينية (سياسية)[96]. ووفقاً لذلك فإن جميع الاختلافات الدينية بين الشعوب هي إرادة الله، سواء أكان الاختلاف في العقائد الدينية بين الأفراد في المجتمع نفسه أم بينهم وبين أفراد المجتمعات الأخرى، وعليه يرجع العقاب على الاعتقاد الخاطئ إلى الله وعلى المجتمعات ذات الأديان المختلفة أن تحترم بعضها البعض، فالإيمان بالدين أمر فطري في كل البشر كما يعتقد رولز[97]، ولكل الأديان والمذاهب من منظور التسامح الديني حق ممارسة شعائرها وطقوسها أي التعايش بحرية دون تعصب [98].

وإذ تحفظ ممارسة التسامح ثبات التوازن الاجتماعي داخل الجماعة، فإنها تعطي للدولة شرعيتها بوصفها دولة أي إدارة للشؤون العامة للجماعة بما في ذلك العلاقات بين الأديان والمذاهب الدينية[99]، وعليه يعني اللاتسامح الديني والمذهبي أيضاً، منع الاجتهاد بل تحريم وتكفير أي رأي مخالف بذريعة المروق في ظل تبريرات تعطل كل حق في امتلاك تفسيرات مختلفة[100].

ب ـ التسامح الفكري:

يقصد بالتسامح الفكري احترام الآراء والأفكار المخالفة وفقاً لآداب الحوار وعدم التعصب، فالاجتهاد والإبداع حق لكل إنسان بقطع النظر عن لونه، جنسه، دينه[101]... ونقيض التسامح الفكري هو اللاتسامح الفكري، الذي يعني حجب وتحريم حق التفكير والاعتقاد والتعبير بفرض قيود وضوابط تمنع ممارسة هذا الحق، بل وتنزل عقوبات بالذين يتجرؤون على التفكير خارج ما هو سائد، سواء أكان ذلك بقوانين مقيّدة أم عن طريق ممارسات قمعية[102].

ج ـ التسامح الثقافي:

يقصد بالتسامح الثقافي قبول واحترام القيم والتقاليد والتوجهات الثقافية

المختلفة، وعدم التمسك بالقيم والتقاليد والتوجهات الثقافية الخاصة، وتأييد كل رغبة في التجديد أو أي شكل أو نمط للتغيير[103]. ويعبر التسامح الثقافي عن قبول واحترام الخصائص المختلفة لثقافات الأخرى في العالم ولأشكال التعبير المختلفة الخاصة بكل منها أو لأساليبها المختلفة في الحياة. إذ يعني التسامح التجانس مع الاختلاف، وهو يزداد مع المعرفة وانفتاح العقل على العالم وزيادة الاتصالات والتفاعلات مع الثقافات الأخرى، فضلاً عن حرية التفكير والمعتقدات والممارسات، ومن ثم يعبر التسامح عن اتجاه نشط ينشأ ويزداد بالاعتراف بالحقوق الإنسانية الكلية والحريات الأساسية للآخرين[104].

ويكمن المنطلق الأساس للتسامح الثقافي في القدرة على احتواء التباين بروح نقدية، ورفض مختلف أشكال التعصب، لأن التباينات في المجتمع المتعدد ليست تباينات في الآراء بل تباينات ثقافية، والتباينات في الآراء متحركة بحيث إن معارض اليوم قد يكون حليف الغد في حين أن التباينات الثقافية لها حدود مرسومة تتميز بالصلابة والاستمرار والدوام دون أن تكون نزاعية دائماً[105].

د ـ التسامح الاجتماعي:

يقصد بالتسامح اجتماعياً الاستعداد لتقبل وجهات النظر المختلفة فيما يتعلق باختلافات السلوك والرأي، ولكن دون الموافقة عليها، ويرتبط التسامح الاجتماعي بسياسات الحرية في ميدان الرقابة الاجتماعية[106]، وهو اعتراف بالآخر على أساس إنساني بعيداً عن التفاضل العنصري[107]، لأن العنصرية والعرقية والعدوان تتنافى مع مبدأ التسامح، فالنوع البشري يتألف من رجال ونساء وهم جميعهم آدميون، ومع ذلك فهناك كثيرون ينكرون التنوع الموجود في الطبيعة ويدعون أن هناك جنساً أسمى هو جنسهم[108]. لكن التمييز العنصري اليوم يختلف عن سابقه، فلم يبق على أساس الأصل، اللون... بل اتخذ شكلاً جديداً يظهر في عدم قبول المهاجرين الجدد على قدم المساواة المطلقة والاعتراف أو عدم الاعتراف بإسهامهم الثقافي[109].

ويعني اللاتسامح الاجتماعي في بعض مظاهره فرض نمط حياة معينة

وممارسات وسلوكيات أصبحت من تراث الماضي[110]، ونجد اليوم الكثير من الدعوات إلى قبول المرأة والاعتراف بها سياسياً، اجتماعياً، اقتصادياً وليس بايولوجياً فقط حتى ظهر في العقد الأخير من القرن العشرين مفهوم (Gender)[*] الذي يمكن أن نسميه (بالتسامح الجندري)، واتساع نطاق استعماله في أدبيات المنظمات الإقليمية والدولية، ويشير إلى طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة والتي تتمظهر في تراتبية تكرس في الغالب أسباب تهميش المرأة متجاوزة للفروق البايولوجية[111].

ويرجع تعرض المرأة لممارسات الإقصاء والتهميش إلى مجموعة من القيود التي تفرضها الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تجذرت بسبب التخلف الثقافي الذي ينتمي لتلك الظروف ويعبر عنها، ويطمح التسامح هنا إلى انتشال المرأة من قيود العادات والتقاليد اللاشرعية واللاإنسانية، لاسيّما في المجتمعات الذكورية التي تحكمها السلطة الأبوية/البطريركية[112].

وعلى الرغم من الدعوات إلى إزالة التمييز والإقصاء والتهميش الذي تتعرض له المرأة، والمطالبة بالسماح لها بالمشاركة العامة في المجتمع أو في الوظائف الحكومية، والسياسية منها خاصة، إلا أنها مازالت تعاني من عدم التسامح عبر اتفاق الرجال الضمني على عدم السماح لها بالمشاركة في المواقع العليا، بل ترك المرأة في المنزل فقط والنظر لدورها بوصفه دوراً بايولوجياً فقط يقتصر على إنجاب الأطفال وتربيتهم والعناية بشؤون المنزل، وتقضي معالجة ذلك إصلاح القوانين واستعداد الرجال لأن يعيشوا ويدعو النساء تعيش[113]، مما يتطلب قبولهم بإعطاء المرأة دورها المناسب في المجال الخاص وعدم تهميشها في المجال العام.

ويمكن تقسيم موجات التسامح من حيث موقفها من المرأة وحقوقها على ثلاث موجات[114]:

الموجة الأولى: وتمتد منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى عشرينات القرن العشرين، وتكرست وسط موروث ليبرالي بشكل عام، أكد التماثل في المعاملة بين الجنسين، والسعي لتحقيق المساواة الشكلية، وبلغت هذه الموجة ذروتها في الموافقة على حق النساء في الاقتراع.

الموجة الثانية: وتجسدت في نشاطات حركة التحرير النسوية التي امتدت منذ أواسط ستينات القرن العشرين وحتى أواخر القرن، إذ كان الشغل الشاغل في هذه الحقبة هو الاختلافات بين النساء والرجال، وترى هذه الحركة أنها ينبغي أن تكون محل حفاوة بدل أن يتم التنكر لها أو طمسها[115].

الموجة الثالثة: وتدور اهتماماتها حول الاختلافات بين النساء أنفسهن، وامتدت منذ أواخر القرن العشرين ومازالت مستمرة بما يعكس الاهتمام بسياسة الهوية والرؤى الذاتية التي تحفزها سياسة الاعتراف بالتمايز النسوي لإثبات وجود الهويات المتفردة للنساء مثل السوداوات، والمسلمات، المثليات، والمعقدات ... وهذا ما يحبط قيام حلف استراتيجي بين النساء، وإذا كانت هذه الرؤية تمثل تيار الحداثة، فإن تيار ما بعد الحداثة قد انتقدها لأنه يرى في الهوية الذاتية أوجها متعددة بما يقتضي التحرر منها ليس تجسيدها[116].

وتوجد في داخل تلك الموجات اتجاهات عديدة من حيث موقفها من المرأة والاعتراف بها وتقويم أدوارها هي[117]:

- الاتجاه الليبرالي الذي انتقد النزعة الابوية، ورأى أن للمرأة حقوقاً طبيعية مثل الرجل، ولم ير تناقضاً في حصول النساء على حقوقهن المدنية والسياسية، وبقائهن في إطار المجال الخاص، وقد مثّل هذا الاتجاه جون ستيوارت ميل وزوجته هاريين تايلور وماري وولستونكرافت، التي انتقدت روسو في كتابه التربوي (إميل) الذي فضل فيه الذكور، ودعا إلى تربيتهم تربية تختلف عن الإناث.

- الاتجاه الاشتراكي الذي رأى عدم كفاية تحقيق المساواة المدنية والسياسية للنساء، بل لا بد أيضاً من إلغاء الملكية الخاصة وإعادة توزيع الثروة بما يحقق المساواة للجميع. وحظيت الأفكار الاشتراكية بتطبيق عملي عند أتباع شارل فورييه، الذين اعتقدوا أن النساء كن عرضة للاستغلال من الرجال في المجال الخاص والعام، بعد نزولهن إلى المعامل فأصبحت مسؤوليتهن عن المنزل والعمل أكبر من مسؤولية الرجال.

- الاتجاه الماركسي الذي لم يهتم في صورته الكلاسيكية عند ماركس بمشكلة المرأة كثيراً، لاعتقاده أن القضاء على الملكية الخاصة والانتقال للشيوعية، سيقدم الإطار والفرصة لتعميم المساواة الجنسية وإنهاء حالة استعباد النساء، مما يفرض عليهن النضال مع الرجال لتحقيق المجتمع اللاطبقي، واعتقد لينين أن طريق تحرير المرأة يكمن في مشاركتها الكاملة في الحياة السياسية والاقتصادية[118].

ولم تقتصر تلك الاهتمامات الفكرية بالمرأة على الدعوة إلى الاعتراف بحقوقها المدنية والسياسية فقط، بل ادعت أيضاً إلى تقسيم المجال الخاص بين الرجال والنساء، فاقترحت سوزان أوكين مشاركة الرجل في رعاية الطفل وتربيته، وإعطاء الرجل والمرأة فرصة ترك العمل في أثناء شهور الميلاد الأخيرة ليتقاسما فيها مسؤولية رعايته والاهتمام به، وإعطاء نصف الراتب للمرأة في حالة عمل الرجل وعدم عملها، والعكس إذا كانت هي تعمل والرجل هو الذي يتولى المسؤولية المنزلية، لأن الاستقلال المادي (الاقتصادي) للمرأة يعد عاملاً مهما لدخولها مجال السياسة[119].

وعليه لا يفترض التسامح الجندري الاعتراف بالمرأة من حيث جوهرها البايولوجي، بل الإنساني أيضاً، ولا يكتفي بمجال السياسية المدنية فقط بل يضيف إليها تقسيم المجال الخاص بين الرجل والمرأة، مما يعني اختلاف المفهوم التقليدي للمساواة عن مفهومها في مرحلة ما بعد الحداثة.

هـ ـ التسامح السياسي:

ويقصد بالتسامح سياسياً قبول واحترام حقوق الآخرين السياسية والاجتماعية، مما يبدو غير متاح إلا في حالة تسليم المجتمع لكافة البشر بحقوق إنسانية متساوية من حيث هم بشر وليسوا آلهة، وعلى الرغم من انتمائهم لمعتقدات وسلوكيات وأخلاق متفاوتة في كل المجالات[120]. ويُعبَّر عن التسامح السياسي في إطار الحقوق والواجبات وفقاً لتصورات سياسية معقولة عن العدالة تشمل بنطاقها حتى الحرية الدينية[121]. ويرجع ذلك إلى أن التسامح بمفهومه العام لم يعد مجرد قضية

أخلاقية بل وقضية سياسية أيضاً، حيث يتحدد على أساسها موقف السلطة من الأفعال والممارسات والمعتقدات الفردية والجماعية[122]، وهو يعني أن على الأفراد أن يتعلموا كيف يعيشون ويسمحون لغيرهم أن يعيشوا، ومن ثم يسمحون للآخرين ممن يعتنقون رؤى مختلفة عن رؤاهم ممارسة تلك الرؤى من دون تدخل من غيرهم[123]. وإذ يمتد أفق السياسة ليشمل بنطاقه كل ما يحقق السلم المدني بجميع أنواعه، ترتبط السياسة بالتسامح الذي يجسد فيها مبدأ التعايش مع والتفاعل الايجابي مع الآخر عبر المباحثة والمحاججة والقبول بمشاركته في المجال العام، حيث تتفاعل الآراء والقناعات عن طريق المنافسة السلمية التي يهيئها العقد الاجتماعي أو الميثاق الوطني ويعدُّ لها حسب مختلف المصالح المتعارضة بالقول والفعل[124].

ويعد التسامح السياسي والفكري أيضاً قيمة مهمة لتعايش وتفاعل الجماعات المختلفة سياسياً وفكرياً، وهو أمر مهم للدولة التي يجب أن لا تقتصر هويتها على جنس أو دين أو عقيدة، لأن في ذلك إهداراً لقيمة المواطنة ونزوعاً إلى التفرد والتسلط. فالتسامح السياسي يقوم على الإقرار بالمساواة بين المواطنين، وتمتعهم جميعاً بحقوق وحريات متساوية، ويعني ذلك عدم رفض الآخر المختلف سياسياً وفكرياً ولا تهميشه ولا إقصائه، لأن السياسات والأفكار الأخرى المختلفة كلها تصب في الصالح العام وتناهض الشمولية الاطلاقية وتقر النسبية والتعددية وحق الاختلاف[125].

ويتجسد التسامح السياسي في السماح للمواقف السياسية المختلفة بالمشاركة، واحترام المعارضة السياسية لا لمجرد الإقرار بحقها في الحرية فحسب، بل من أجل تسويغ التسامح السياسي[126]، فالتسامح يشارك الديمقراطية في تمكين الأقلية السياسية أو الدينية أو الاثنية من الحضور في المؤسسات الديمقراطية، لا بناءً على قوتها العددية فحسب، بل بناءً أيضاً وبالخصوص على حقوقها في أن تكون ممثلة تمثيلاً يمكنها من إسماع صوتها وممارسة حقها المشروع في الدفاع عن مصالحها[127].

ويضع أنطوان نصري مسرة عدة مؤشرات للتسامح السياسي في إطار النظام الدستوري، تتمثل في[128]:

- إدراك طبيعة النظام الدستوري في التعليم الجامعي وفي الثقافة السياسية الشعبية (أي مدى الاغتراب ومدى الأصالة في الرؤية).
- التوافق حول المبادئ العامة في مقدمة الدستور.
- إدراك مفهوم المساواة في الدستور أو وثيقة الوفاق الوطني إن وجدت كما في لبنان.
- مدى شعور المواطنين بالتوازن وعدم الهيمنة أو الغبن.

ويتمثل التسامح في القيادات السياسية في[129]:

- مواقف القيادات السياسية تجاه القضايا العامة، احترام أم تحريض وتضييق عبر لغة التخاطب السياسي.
- التقيد بالقواعد القانونية والإدارية والمهنية في التعيينات وتوزيع الأعباء والموارد العامة.
- الحد من الزبائنية والتبعية في العلاقات بين السياسيين والمواطنين وتنمية ثقافة استقلالية.
- النقاش العام على المستوى المحلي في القضايا المشتركة وخارج صراع النفوذ.

وبعكس التسامح السياسي فإن اللاتسامح السياسي يتمثل في احتكار الحكم، والسعي للسيطرة عليه وتسويغ مصادرة رأي الآخر وحرياته وحقوقه[130]، ويوجد اللاتسامح السياسي في الأنظمة الاستبدادية الشمولية التي تميز بين المواطنين على أساس العرق، اللغة، الدين، وتمارس التعصب عبر استبعاد وتهميش الجماهير، ولا سبيل لإنهاء اللاتسامح السياسي إلا بالمزيد من الديمقراطية فكراً وممارسة، لأنها مثل التسامح حل وسط لتحقيق أقصى خير ممكن لأكبر عدد من الناس من زاوية احترامها للمختلفين في الرأي والموقف[131].

ثانياً: أهمية التسامح وحدوده

لقد أكد إعلان اليونسكو الصادر عام 1995 أن التسامح (ليس مجرد التزام أخلاقي، وإنما هو ضرورة سياسية وقانونية)، ويعني ذلك أن التسامح فضيلة وممارسة تجعل السلم ممكناً بين الجماعات والشعوب باستبدالها الصريح للحرب والعنف بالتسامح، الذي يمتلك الحق في تحييد ووقاية وحماية وتربية الشعوب في ممارستها للسياسة والمؤسسات الاجتماعية، من أجل ثقافة السلم[(132)]. ويعد التسامح ضرورة وجودية وقيمة إنسانية تفرضها سنة الوجود المنطلقة من[(133)]:

1 ـ أن التنوع الإنساني سنة كونية كما في قوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا)[(134)]، ولا يتحقق التعارف إلا بدلالة الحوار والالتقاء والتفاهم التي هي من شروط التسامح ومتطلباته.

2 ـ أن التنوع الديني، الثقافي ... المرتبط بالتنوع الإنساني، ينعكس على الأمزجة والميول والمذاهب والطموحات، مما يؤدي إلى تمايز في المنطلقات الفكرية للبشر وتغاير في الأنماط السلوكية.

ويتطلب هذا التنوع والاختلاف اللذان تقضيهما سنة الحياة والفروق الفردية والذهنية التسامح، الذي يعد شرطاً مهماً لإغناء العقل بخصوبة الرأي والإطلاع على عدد من وجهات النظر ورؤية الأمور من أبعاد وزوايا مختلفة[(135)]، بقدر ما هو شرط مهم أيضاً لمواجهة التشدد والتعصب والتزمت والانغلاق والانحياز والعداء والإفراط في الاعتقاد بالتفوق على الآخرين، لاسيما في الأفكار والمعتقدات الدينية والسياسية والثقافية[(136)].

وعلى الرغم من اختلاف العلاقة الوجودية بين الأنا والآخر، إلا أنها ثنائية تكاملية بينهما، إذ إن الأنا شرط معرفي ووجودي للآخر، مثلما أن الآخر شرط معرفي ووجودي للأنا[(137)]. وإذ يمارس بعض(الأفراد والجماعات) ولأسباب متعددة ومتنوعة، سلوكيات العنف والإقصاء والتهميش ضد الآخر المختلف من القوميات الثقافات والأديان، فسيكون التسامح ضرورة حياتية للتعايش السلمي مع هذا

الآخر، وتقليل تداعيات الاحتكاك معه والخروج بها من دائرة المواجهة إلى دائرة التعايش والانسجام[138].

وترجع أهمية التسامح مع الآخر أيضاً إلى أنه شرط لاستمرار الحياة الإنسانية وتعايش مكوناتها، التي لا يمكن توحيدها على صورة نوع أو رأي واحد، فالاختلاف والتنازع البشريين طبيعة اجتماعية أكدتها وتؤكدها ذاكرة التجارب البشرية[139]. إن المجتمع الذي تغيب عنه روح التسامح يكون عرضة للاختراق وإشاعة الفتن بين أفراده لأنه غير محصن ضدها مهما كان متطوراً من النواحي التقنية والمدنية، وحيث تسود الكراهية لأسباب سياسية، اجتماعية ... يكون التسامح ضرورة سياسية ومجتمعية[140]، وهو استجابة للمتطلبات الاجتماعية والسياسة للتعايش والسلم في أوقات الاضطرابات الإيديولوجية الكبيرة[141].

ويستلزم السلوك الحضاري قبل وفوق كل شيء احترام التنوع، والاعتراف بنسبية القيم وعدم وجود قيم أفضل وأصدق من قيم أخرى، فلا نفضل قيمنا على قيم الآخرين، بل يجب أن نعامل كل الناس بالتساوي[142]. ويعد الاحترام المتبادل الوسيلة لتأمين الحقوق الأساسية للآخرين لأنه يقوم على الإقرار بحق الناس في حياتهم، بأن تكون لهم قيمهم وآراؤهم الخاصة التي لا بد من الاعتراف بها واحترامها وفهمها[143]. ويساعد التسامح على ربط كل منا مع الآخرين في حوار يقوم على الفهم المتبادل والاعتراف أو القبول المتبادل، فلا بد أن يلتزم الأفراد بقيم الاحترام المتبادل واحترام حقوق الآخرين[144]، وبذلك يكون التسامح ممارسة فعلية للاختلافات الواقعية للآراء والمعتقدات في إطار تعاقدي قوي يزاول فيه المختلفون اختلافهم من دون عنف أو قهر[145]. وتكمن أهمية التسامح أيضاً في أنه يفتح باب الحق في تداول السلطة أمام الجميع ومن ثم يلغي التسلط ويزكي السلطة بحسب تعبير ماكس فيبر أي يعطيها حق استخدام العنف المشرعن[146].

وقد يتبادر للأذهان سؤال عن حدود التسامح؟ وللإجابة يذهب أحد الآراء إلى القول إن التسامح لا يمكن أن يكون بلا حدود، بل إنه محدود من الناحية النظرية والعملية[147]، ويذهب كارل بوبر إلى أهمية وجود حدود للتسامح، وإلا سيكون

هناك عبث التسامح، فلو مددنا تسامحنا بلا حدود حتى إلى اللامتسامحين، ولو لم نكن مستعدين للدفاع عن مجتمع متسامح ضد هجمات اللامتسامحين، فسوف يتم تدمير المتسامحين ومعهم يتم تدمير التسامح، ويقول فلاديمير ينكليفتش إن التسامح لو بلغ ذروته فسوف ينتهي به المطاف إلى دحض نفسه[148].

وبذلك فإن للتسامح حدوداً تنتهي عند إقدام الطرف الآخر على العنف أو اللاتسامح، فالتسامح مع أقلية من الأقليات ينتهي عندما تلجأ تلك الأقلية إلى العنف[149]، وقد يتعلق الأمر بموضوع التسامح هل هو في إطار الفكر، الأخلاق، السياسة..؟ ويمكن تحديد منظومات تطبيق التسامح بـ[150]:

- منظومة الفكر والفلسفة.
- منظومة العقيدة والدين.
- منظومة الأخلاق والقيم.

فالتسامح هو امتزاج بين الفكر والأخلاق لأنه تعبير عن موقف فكري من جهة وموقف أخلاقي من جهة أخرى[151]، ويندرج التسامح أيضاً ضمن منظومة الفكر والفلسفة والمفاهيم أو المصطلحات المتضادة أو المتقابلة، لأنه نقيض لمفهوم الاستبداد والتعصب ومرادف لمفهوم التساهل[152].

ويفترض محمد عابد الجابري أن المكان الحقيقي للتسامح هو الفلسفة، لأنها تعني البحث عن الحقيقة أي الشك المنهجي، ولكن إذا تحول الشك إلى حقيقة فإنه يكون عندئذ أيديولوجية لأن الأيديولوجية يقينية ومطلقة، وبما أن التسامح لا يقوم على الحقيقة المطلقة أو اليقين التام بل يتقبل الآراء المختلفة للآخر فإن الفلسفة هي مكانه الحقيقي[153]. لكن التسامح ليس مفهوماً أصيلاً في الفلسفة، بل دخل إليها عن طريق الفكر الذي يعبر عن الصراع الاجتماعي أو يحاول التخفيف منه، أو بعبارة أخرى دخل إلى الفلسفة من باب الأيديولوجية لذلك بقى مفهوم التسامح موضع تشكيك واعتراض[154]، لأنه ولد في حظيرة الأيديولوجية والسياسة ووظف توظيفاً سياسياً أيديولوجياً ضد السلطة أو معها فنجد توماس بين يهاجم التسامح فيقول: ليس التسامح مضاد اللاتسامح بل هو تزييف له، فكلاهما ضرب من

الاستبداد، أولهما يعطي نفسه حق منح حرية الضمير، والثاني يخول نفسه حق حجبها[155].

إن التسامح فضيلة مدنية وضرورة سياسية واجتماعية وأخلاقية يفرضها الواقع، لكن له حدوداً معينة تنتهي بإقدام الطرف الآخر على استخدام العنف أو اللاتسامح، وعلى الرغم من كونه فضيلة مدنية أخلاقية فهو يقع بين الفكر والفلسفة والأخلاق، أي إنه لا يقتصر على الجانب أو المنظومة الأخلاقية، لأنه ذو أبعاد شاملة سياسية وثقافية واجتماعية.

المبحث الثاني

النشأة التاريخية للتسامح

إذا كان مفهوم التسامح مختلفاً من مفكر ومجتمع وعصر الى آخر، فإنه متفق في الديانات السماوية الثلاث الكبرى التي يجمعها ويوحد بينها وحدة المصدر الإلهي لها، وإن كانت تختلف نسبياً في موضوعات هذا التسامح، وأوجه تطبيقه لاختلاف ظروفها الزمانية والمكانية، وعليه سنتناول في المطلب الأول التسامح في بعض الحضارات الشرقية والغربية القديمة والديانات السماوية الثلاث، ونتناول في المطلب الثاني التسامح في الفكر السياسي الغربي والعربي والاسلامي.

المطلب الأول: التسامح في بعض الحضارات القديمة والديانات السماوية الثلاث الكبرى

أولاً: التسامح في بعض الحضارات القديمة

1 ـ التسامح في الحضارات الشرقية القديمة

أ ـ التسامح في حضارة وادي الرافدين

يكاد يتعذر العثور على مفهوم التسامح لفظاً ومعنى في الحضارات القديمة، ومنها حضارة وادي الرافدين، ولكن ذلك لا يعني تعذر الاستدلال على وجوده

بالعودة إلى كل من مقومات التسامح وفكر وادي الرافدين حول أصل السلطة السياسية الذي اعتقد بوجود مجتمعين:

- المجتمع الإلهي الذي يحكمه مجلس يقوم على رأسه الإله الملك، ويضم إلى جانبه الخمسين إلهاً الذين عرفوا بالإلهة التي تقرر المصائر[156]، وتُمارس السلطة داخل المجتمع الإلهي الإلهة التي ترتبط بالقوى الطبيعية الأكثر أهمية في حياة العراقيين القدامى عبر الديمقراطية البدائية، إذ تُتخذ القرارات المهمة فيه بعد أن تُقترح وتُبحث وتُناقش، ولعلها تناقش بعنف داخل مجلس الإلهة[157].

- المجتمع الأرضي الذي يحكمه أول برلمان سياسي عرفته بلاد وادي الرافدين، وتمثل وجوده في مجلسين (المجلس العام) و(مجلس الكبار) والذي يدل على روح المساواة، إذ يبدو أن السلطة السياسية كانت في الأصل بأيدي المواطنين الأحرار من الذكور، ويقوم بإرشادهم جماعة من الكبار الذين كانوا مسؤولين عن الشؤون اليومية، ويضمهم مجلس خاص بهم. ويبدو أن سيادة الدولة سواء أكانت مستقلة أم خاضعة لحاكم، لم يكن بالإمكان أن توجد بعيداً عن المجلس العام[158].

ويعني هذا تميز السلطة السياسية في وادي الرافدين بطابعها المركب الإلهي البشري في آن واحد، إذ هي سلطة إلهية في السماء وبشرية على الأرض، فقد افترض العقل العراقي القديم وجود حكومة سماوية إلهية تدبر أمور الكون والحياة عبر مجلس يضم الآلهة ويرأسه الإله الأكبر، ويختار هذا المجلس واحداً من البشر ليكون حاكماً على الأرض، يكون ممثلاً للإلهة ووكيلاً له، والمسؤول عن تشييد معابده واستمرار عبادته[159]. وبهذا تقوم شرعية السلطة السياسية في الفكر السياسي العراقي القديم على أساس من موافقة الإلهة، وتكون السلطة السياسية البشرية الحاكمة ملزمة بتحقيق خير الشعب ورفاهه المادي والمعنوي، لأن ذلك هو سبب وجودها وهي مسؤولية طبيعية للعاهل تجاه الإلهة، وإذا ما وجد شر، فإنه ليس من صنع العاهل بل من صنع الأرواح الخبيثة[160].

ولكن التطور التاريخي في وادي الرافدين أفرز أشكالاً أخرى للسلطة السياسية في العصور اللاحقة، اتخذت طابعاً جديداً غير طابع الديمقراطية البدائية لتصبح ممارستها في المجتمع الإلهي معتمدة على القوة والإرغام، وتصبح ممارستها في المجتمع الأرضي ذات طبيعة مطلقة ومركزية، اتضحت وترسخت في جمع سلطة الملك بين الوظائف السياسية والإدارية والدينية والعسكرية مع بقائها مرهونة بحفظ الشرائع وتقديم الخير للشعب[161]، وعبّر اتساع نفوذ السلطة السياسية وتعزيز طابعها المركزي عن شكل من أشكال النزوح نحو الاستبدادية[162]. وإذا كانت الثورة تعني التغيير السياسي للسلطة، وتعبر عن المعارضة السياسية، فقد أكد الفكر السياسي العراقي القديم أن الثورة من حق الآلهة فقط، لكن يمكن للشعب الثورة إذا ما كان العاهل سيئاً، فالآلهة عندما تعاقب بلداً ما، تنصب على العرش عاهلاً سيئاً ليمارس السلطة، لكنها قد تعفو عن ذلك البلد، وعندئذ سيتجرد العاهل من سبب تنصيبه الإلهي ليتحول إلى مجرد إنسان دموي لا تقوم سلطته على أساس آلهي، ويحق للشعب عندها نقد العاهل وتجريمه والخروج عليه بمختلف الطرق[163]، وتشير الوثائق السومرية إلى أن المعارضة جاءت إلى الحكم برجل صالح يخاف الآلهة وهو أوركاجينا[164].

وإذا كانت العدالة احد شروط الديمقراطية عموماً والديمقراطية البدائية في وادي الرافدين خصوصاً، فقد عدّ الفكر السياسي العراقي القديم تحقيق العدالة أحد شروط استمرار السلطة السياسية، وهو أمر طبيعي جدا طالما أن السلطة السياسية تمثل التجسيد الحقيقي لإرادة الآلهة، فالآلهة (نانشة) تُحاسب البشر بوصفها الإلهة المتمسكة بالعدالة والرحمة والرأفة والصدق، فهي تواسي اليتيم ولا تهمل الأرملة، وتعد الموضع الذي تهلك فيه الأقوياء الطغاة، وتسلم الأقوياء إلى الضعفاء، وتنشد العدالة لأفقر الفقراء[165]. لذلك أكدت (إصلاحات الملك (أوركاجينا) العدل الاجتماعي والحرية الفردية، فضمت مجموعة من التشريعات المتعلقة بالجانب المالي والضريبي والمدني، ووضع (أورنمو) مجموعة من التشريعات التي تتعلق بالجرائم المادية والأدبية، والتي تسعى إلى رفع الظلم وتحقيق العدالة)[166].

وتتفق شريعة لبت عشتار مع شريعة أور نمو بتأكيدها على العدل والرحمة وجلب الخير والرفاه، والقضاء على البغاء والعنف، إذ جاءت هذه التشريعات بعد أن ساءت أحوال سومر وأكد ولحقهما الظلم، وفُرضت العبودية ظلماً على سكان البلاد، وأخذ القوي يستغل الضعيف، والفارق بين مقدمتي الشريعتين هو نوعية الإله الذي أمر بتقنين كل واحدة منها، إذ صدرت شريعة أورنمو وفقاً لإرادة الإله «ننار» الإله الرئيس لمدينة أور، وصدرت شريعة لبت عشتار وفقاً لإرادة الإله «ننسينا» الإله الرئيس لمدينة آيسن، إذ أصدر إله كل مدينة منهما شريعة لمدينته[167].

وتنبع أهمية تلك الشرائع لدارس الفكر السياسي مما تتضمنه من أفكار حول مصدر التشريع وأهدافه، ومسؤولية الحكام عن تطبيق نصوصه، فضلاً عن القيم التي تبشر بها كالحرية والعدالة والمساواة وإلزامية القوانين واقترانها بعقوبات جزائية[168]. وبقدر تعلق الأمر بالمرأة، كان نظام الأسرة أو العائلة السومرية والبابلية نظاماً أبوياً، ولكن السلطة الأبوية التي مارسها الرجل في تلك المجتمعات لم تكن سلطة مطلقة، إذ كان للام هي الأخرى مكانة مرموقة. وكانت المرأة تتمتع بالكثير من الحقوق والامتيازات وخاصة في بداية العصر السومري، فقد كان لها حق التمتع بممتلكاتها وإدارتها دون تدخل من زوجها أو أخوتها وشراء العبيد والإماء والمشاركة في الأعمال التجارية، والإدلاء بشهادتها في المحاكم، وتبني الأطفال، وحتى أن تفرض إرادتها على زوجها وتمتنع عن الانتقال معه إلى بيته. إلا أن تلك الحقوق تراجعت لتكون أكثر تعقيداً، لكنها عادت لتزداد في العصر السومري الحديث وهذا ما أكدته شريعة لبت عشتار وحمورابي[169]، ثم عادت تلك الحقوق لتتراجع في العصرين الوسيط والحديث في آشور، لكنها تمتعت في العصر البابلي الحديث بحرية لم يسبق لها مثيل[170].

وإذا كانت تلك تشريعات وادي الرافدين تعتني بالمرأة الحرة وتعترف بها وبحقوقها، فقد كانت الأمة المملوكة لسيدها جزءاً من المنزل، ولها أيضا حقوق وعليها واجبات، إذ كانت هناك عقود تنظم حق الملكية (ملكية الأمة) بموجب عقد البيع والشراء كما نصت على ذلك القوانين العراقية القديمة[171]، وكانت هناك

فضلاً عن المرأة الحرة والأمة، المرأة المنذورة للإلهة التي هي على أنواع بعضها محروم من حق الزواج والإنجاب، وبعضها الآخر يتمتعن بحقوقهن[172]. وعرف العراق القديم طبقتي الأحرار والعبيد، إذ يتمتع الأحرار بكافة الحقوق، ويتمتع العبيد بحقوق كثيرة وإن كانت حريتهم ناقصة، فقد كان بإمكانهم أن يدخلوا في معاملات تجارية، وأن يستدينوا النقود لابتياع حريتهم، وإذا تزوج العبد أو الأمة شخصاً حراً، يكون أبناؤهم أحراراً، وكان الأغنياء يزودونهم بأراضٍ، ولهم حق تأجيرها أو الحيازة والانتفاع بعد موافقة أسيادهم، مما يعني احتفاظ العبد بصفته الإنسانية ليكونوا بذلك أشباه عبيد وليسوا مجرد أشياء حية، كما في الحضارتين الإغريقية والرومانية[173]

إن وجود الديمقراطية البدائية يشير إلى احد مقومات التسامح (الديمقراطية)، مما يدل على وجود التسامح السياسي الموضوعي الايجابي الاختياري الداخلي في وادي الرافدين، لكن تحول تلك الديمقراطية إلى سلطة مركزية مطلقة وجنوحها نحو الاستبداد، أدى إلى تحول التسامح فيها إلى تسامح ايجابي سياسي مؤقت، ويدل الاعتراف بالمرأة وإعطاء العبيد الكثير من حقوقهم على التسامح الايجابي الداخلي الاجتماعي، لكنه تسامح محدود لأنه لا يشمل جميع النساء.

ب ـ التسامح في الحضارة الهندية (البوذية)

ساد الحضارة الهندية دستور عرفي سمح بتعايش الاختلافات واجتماع التناقضات في فضاء حضاري تميزه وحدة روحه الثقافية-الحضارية[174]. وأفسح التسامح حيال الثقافات الأخرى ومدركاتها المجال أمام تبلور روح الاحترام للاختلافات الفردية في مجالات الحياة المتنوعة والاستعداد للقبول بتعايشها في فضاء ثقافي واحد، مما انعكس في صورة فكر سياسي غابت عنه روح التعصب ونزعة اتهام الآخر بالعصيان وشق عصا الطاعة، وأنظمة سياسية كان للمجالس الاستشارية فيها أثر في إدارة شؤون السلطة والمجتمع وصنع قراراتها[175].

وتميزت الفلسفة الهندية لاسيما البوذية بالتسامح والمحبة وعدم الأذية واللاعنف والشفقة وعدم التعصب والانفتاح العالمي الإنساني الشامل[176]،

فالبوذية نظام وأسلوب حياة قائم على المحبة والتطهير والتسامح والمحبة وهي عقيدة حية وليست فلسفة أو دين بالمعنى الخاص للكلمة، بل طريقة خاصة في العبادة فهي قوة للترفع عن الشكليات، وما جمد في طقوس ميتة وحركات رتيبة تبعد عن الجوهر كلما سما الدين وتعمق إيمان المتدين وسلم سلوكه، وأصبح اقرب إلى التصوف والروحانيات[177].

ويتجلى تميز البوذية بالتسامح في تحذير بوذا من التعصب لأنهُ يُعمى عن الحق[178]، لذلك فقد عدّ التعصب أعدى أعداء الدين فدعا أتباعه إلى المحبة الشاملة لسائر الخلق، فهي أهم وأفضل الأعمال الحسنة لدى الجماعة البوذية[179]. وكان بوذا يدعو إلى السلام والخير والوئام والإعراض عن الاحتقار والتعصب وسوء النية وعدم الإساءة للآخر، ويوصي بالتسامح والحلم الصبر والعدل والعفو، ويرى بأن مقابلة الإساءة بالإساءة خطأ فإصلاح الخاطئ هي بعدم العنف والإساءة بل بالصبر والحلم[180]. وتنص الوصية البوذية الأولى على الرأفة بالكائنات الحية حتى الحيوانات منها، فمن حيث المبدأ يجب أن ينسحب حب القريب حتى على الحيوانات أيضاً، ونص المرسوم الثاني عشر الصادر عن (اتوكي) على احترام خصوصيات الآخرين ومراعاة التنوع خاصة الديني، وأن على المرء أن لا يظهر محاسن دينه لأن في ذلك ضرراً بالديانات الأخرى، بل إنه يفعل شراً فيها فهو أذى كبير[181].

ونصت التعاليم البوذية على تفادي عشرة عيوب منها تنقية القلب من الحقد والكره حتى مع الأعداء والتعامل بطيب مع الكائنات الحية[182]، وكان من نصائح بوذا: (لا تدع نفسك تحلق ولا تدع كلمة الشر تخرج من بين شفتيك، ابق محباً للخير، ودوداً مليئا بالحب، لا تغمر الحقد بل أحِط من لا يحب الخير بالنوايا الطيبة وسعة الصدر النقية من غضب وكره ... فكونوا رءوفين ... فالكره لن يقطع دابر الكره أو العنف ... إن التسامح وقبول الآخر هما التنسك الأعظم ... فالإنسان الرحيم القلب محبوب من الجميع)[183]، أما الغضب والتعنت والتعصب والكذب ومديح الذات واحتقار الآخر والغطرسة والنوايا الشريرة فهي التي تدنس الإنسان[184].

ويكمن وراء موقف البوذية هذا احترامها للخلافات في المجالات المختلفة

في الحياة، وهي الخلافات التي تميز الثقافات البوذية، والبوذية متسامحة حيال كل الديانات فعلى الرغم من اختلاف البوذيين فيما بينهم، إلا أنهم يعترفون ببعضهم البعض، ويعترفون حتى بغير البوذيين ولا ينظرون إليهم على أنهم أدنى منهم[185]. وكان تسامح بوذا مع المرأة في البداية بالنظر إليها نظرة شك بقدرتها ونواياها حتى تردد كثيراً في قبولها ضمن أتباعه وجماعته، لكنه قبلها فيما بعد بإلحاح من ابن عمه وأحد الحواريين المفضلين لديه (انتدا)، ومن خالته ماهابراجاباتي[186]، وتعامل مع الرقيق بشكل حسن، إذ يوصي قانون (مانو) بمعاملة العبد معاملة حسنة، ويعد إساءة الأسياد إليهم ظلماً، فالعبد ضل سيده وعلى السيد أن يصبر عليه ولو أصابه منه مكروه. ووضع الكهان البوذيون خمس وصايا لمعاملة العبيد وهي[187]:

1 ـ ألا يُسخّر العبد لعمل لا يطيقه أو لا يحسنه.

2 ـ ألا يُكلف العبد بعمل وهو مريض.

3 ـ على السيد معالجة العبد وتقديم الدواء له.

4 ـ ألا يستأثر السيد دون عبده بطعام لذيذ وعليه أن يطعمه منه.

5 ـ إذا أمضى العبد مدة طويلة في خدمة سيده فعلى السيد أن يحرره.

وكان غاندي أحد قادة الهند المعاصرة، ويعد أيضاً أحد فلاسفتها لأنه لم يخرج كثيراً على الفلسفة الهندية، من دعاة التسامح والمحبة والوئام ونبذ العنف واحترام الآخرين والتعاطف معهم، فالحب هو القوة وليس العنف، وأن كل الشرور يمكن قهرها عن طريق الحب شريطة أن يمسك المرء بشدة بالحقيقة (ساتياجراها) بوصفهاوسيلة للمقاومة النشطة وغير العنيفة[188]، وعبر غاندي عن وطنيته المتسامحة بقوله: (إن وطنيتي ليست إقصائية بل تحوي الجميع، وإني لأرفض تلك الوطنية التي تحاول إثبات نفسها على حساب بؤس الأمم الأخرى ... لا أريد الحرية للهند إذا كانت تعني اختفاء انكلترا واختفاء الانكليز، لذلك فإن حبي وفكرتي عن القومية هي أن تنعم بلادي بالحرية، وإذا كان ضرورياً يمكن أن يموت بلدي بكامله حتى يعيش الجنس البشري)[189]. لقد جسدت الحضارة الهندية ما آمنت به فلسفتها (البوذية) من قيم المحبة والتعايش والتسامح مع الأديان والثقافات

والممارسات المختلفة، وما الهند المعاصرة إلا انعكاس لتلك القيم والمبادئ التسامحية.

ج ـ التسامح في الحضارة الصينية (الكونفوشيوسية)

تؤمن الفلسفة الصينية الكونفوشيوسية ومنذ القدم بفكرة التجانس بين المختلفين، أذ ترى أن الأشياء المختلفة تكمل بعضها بعضاً مما يخلق وضعا متجانساً[190]، وهي لا تستبعد قدرة الآراء المختلفة على الوصول إلى الحقيقة، لأن من خصائص الفلسفة الصينية تأكيد التكامل لا التناقض، أذ تنظر إلى الخلافات على أنها تكاملية وليست تناقضية، ومن ثم فإنها تشكل كُلاً واحداً[191]. وتعد فكرة الاعتدال والمحبة واحترام القيم من صميم الفلسفة الكونفوشيوسية، مما يساعدها على تحقيق التعايش السلمي بين الحضارات، وهي تدعو إلى أن تكون (الدنيا أسرة) أي الوحدة على أساس التعايش السلمي والاحترام المتبادل. ويعتقد كونفوشيوس أن ما يجعل البشر إنسانيين على نحو فريد هو ألـ (جين) أي حب البشر وطيبة القلب الإنسانية، فالقدرة على الحب تشكل جوهر الإنسانية، وقد فهم أتباع كونفوشيوس أن العيش وفقاً لجين يقتضي تطوير طيبة قلب المرء الإنسانية ويقظة الضمير[192].

وكانت قاعدة كونفوشيوس الشهيرة: (عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به) أو (لا تفعل بالآخرين ما لا تريد أن يفعلوه بك)، وهي تنطوي على الدعوة للابتعاد عن الأنانية ومعاملة الآخرين بمعاملة متبادلة على أساس المحبة والاحترام[193]. لذلك اعتقد كونفوشيوس أن الحكومة الصالحة هي التي تحقق السعادة للشعب، وهي الخير وليست المنفعة أو المصلحة، وأن معاملات الناس لا بد أن تسير على مبدأ تبادل المعاملات أو المعاملة بالمثل، فيجب أن يمتنع الفرد أن يفعل للآخرين ما لا يريد للآخرين أن يفعلوه به، ولا بد من تربية الناس تربية جيدة وتثقيفهم على روح التضامن[194].

ويرى الكاهن (موتى) في القرن الرابع للميلاد أن التعاليم الكونفوشيوسية نصرانية الروح، لأنها تدعو إلى المحبة والاحترام المتبادل للبشر أي إنها متسامحة، ومن هذه التعاليم التي كتبت: (إن الاعتداءات المتبادلة بين دولة ودولة، والاغتصاب

المتبادل بين عائلة وأخرى، والسرقات المتبادلة بين رجل وأخيه، وافتقار الملك إلى الرفق، والوزير إلى الولاء، والحاجب إلى الحنان ... هذه أمور ضارة بالإمبراطورية، وكل هذا راجع إلى انتفاء الحب المتبادل، ولو تحققت تلك الفضيلة لما انتشر العنف والقتال، ولأحب أحدهم الآخر، ولاتصف الحكام والوزراء بالسماحة والولاء، ولأصبح الأدباء رحماء والأبناء بررة و...[195].

وكانت الأخلاق الصينية تقضي بأن يعامل السيد عبده معاملة حسنة، فكان العبد مؤتمن سيده وموضع سره، وقلما يعاقبه إلا إذا فسدت أخلاقه وساء سلوكه[196]. ولا تبتعد الفلسفة التاوية عن خط الكونفوشيوسية في دعوتها إلى التسامح، إذ يقول أحد مؤسسيها (شوانج تو) بنسبية المعرفة وأنها غير مطلقة، فليس هناك حقيقة مطلقة، وما هو صحيح عند(أ) قد يكون خاطئا عند (ب)[197].

ب ـ التسامح في الحضارات الغربية القديمة

1 ـ التسامح في الحضارة اليونانية

يُعتقد أن الحضارة اليونانية لم تعرف التسامح في وجهه الديني، فتعددية الآلهة لديهم لم تمنعهم من التعامل مع من ينكر وجودها، بأقصى درجات اللاتسامح بالحكم عليه الموت بشرب السم[198]. ولكن فولتير يعتقد أن الإغريق كانوا يحترمون الديانات والاختلافات الأخرى، وأن تعرضوا للانتقاد لإعدامهم سقراط بسبب آرائه، إلا أنه كان ضحية أعدائه من الشعراء والخطباء السفسطائيين وليس ضحية للتعصب، وقد ندم أهل أثينا على عملهم ذلك حتى إن ماليطس المسؤول الأول عن هذا الحكم، حُكم عليه بالموت بسبب تلك المظلمة، وإن معبداً قد شُيّد تمجيداً لسقراط[199].

ويصف أفلاطون اليونانيين بأنهم ودودون بطبعهم مع أنهم للأسف كثيراً ما يتخاصمون، لكن ذلك ليس حرباً بل هو صراع أو تنافس أهلي يخضع لقواعد محددة، بحيث إنهم لا يستعبدون إخوانهم اليونانيون ولا يعاملوهم بقسوة ووحشية، أما غير اليونانيين فيشكلون أعداء طبيعيين لا تنطبق عليهم نفس القواعد السلوكية والضوابط الحضارية[200]، وبذلك يكون تسامحهم داخلياً وليس خارجياً، ويمكن أن

نعده أيضاً تسامحاً نسبياً وليس مطلقاً، لأن من شروط التسامح المواطنة أي تمتع جميع المواطنين بكافة الحقوق دون تمييز، لكن الحضارة اليونانية لم تعترف بتلك المواطنة للعبيد والأجانب وحتى المرأة اليونانية، واقتصرت على الذكور الأحرار(201).

ويمكن ملاحظة التسامح عند شاعر الملاحم زينوفانيس الذي يرى أن ليس ثمة معايير للحقيقة، وحتى ولو توصلنا إلى الحقيقة فأبداً لن نتيقن منها، وأن ثمة معيار عقلي للتقدم في البحث عن الحقيقة ومن ثم هناك معيار للتقدم العلمي(202).
ويحدد (باريكليس 499 ـ429 ق.م) ثلاثة مبادئ أساسية للديمقراطية هي(203):

1 ـ المساواة المدنية والسياسية أمام القانون.

2 ـ حرية الرأي والتعبير.

3 ـ التسامح أي أن تكون العلاقة بين المواطنين علاقة أخوية قائمة على حسن المعاملة وتقديم العون للآخرين، فالتسامح ينزع من القلب بذور الشك بالآخرين ويغني نفسه بالعاطفة الصادقة التي تمنع التصادم مع الآخرين.

ويبدو حديث باريكليس عن التسامح وكأنه انتقاد موجه إلى إسبارطة عدوة أثينا لماضيها في التشدد والصرامة والقسوة والنزعة العسكرية وخاصة تشددها تجاه الغرباء. ومن أبرز الفلاسفة اليونانيين الذين عرفوا بالتسامح (سقراط 470ـ 399 ق.م)، الذي أدرك نسبية اليقين بقوله: (إنني أكاد لا أعرف شيئاً وحتى هذا لا أكاد اعرفه)(204)، لذلك تميز الحوار السقراطي بعدم امتلاك الحقيقة وعدم استهداف تلقين حقائق ثابتة وجاهزة، وإنما إيقاظ الذهن فحسب، فالتلقين يعني جاهزية الحقائق وسكونية الفهم فالحركية والتجديد والإيقاظ، هو ما استهدفه سقراط، لذلك وصف منهجه بأنه منهج توليدي(205). ويعتقد سقراط أن العدالة فضيلة أساسية، والفضيلة لا يمكن أن تستخدم للأذى، ففي المجتمع العادل يجب أن يستخدم الناس مهارتهم للارتقاء بآمال أو صور الآخرين، فالعدالة لديه أن يستخدم الفرد قدراته وإمكانياته دون أذية الآخر، فالظلم يؤدي إلى الكراهية والصراع وتفتيت المجتمع الواحد(206).

وكشفت محاورات (أفلاطون) عن روح التسامح، فالسفسطائيون يحيون في

محاوراتهم برغم أنه يختلف عنهم اختلافاً كبيراً، لكنه يورد في محاورة (بارميندس) وجوه اعتراضهم الرئيسة على موقفه الميتافيزيقي الخاص، ويعلن أنه قد يكون على خطأ[207]. وكان أفلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها تدريجياً عن طريق السؤال والجواب، لأن الذهن الذي ينشد الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته[208]. وعلى الرغم من أن الحوار موجه من أفلاطون إلى الآخرين، إلا أن تنوع الآراء وتعدد وجهات النظر التي تساهم في الحوار توحي بتساهل أفلاطون وتقبله للرأي الآخر، دون استبداد بمعارضه تاركاً أمامه فسحة عبر الحوار، فكان الحل الذي يعرضه لا يعبر بالضرورة عن يقين حازم ومطلق[209].

وإذا كان أفلاطون يرى أن المرأة دون الرجل من حيث العقل والفضيلة، ويعدّها جزءاً من الملكية الخاصة، فإنه قد رأى وعلى الرغم من ذلك أن بإمكانها المشاركة العامة في المناصب العليا والعسكرية منها دون أن يعني ذلك إيمانه بالمساواة بين الجندر، لكن من أجل تأمين المجتمع والالتزام بالخير العام[210]. ويتأسس اعتراف أفلاطون بالدورين السياسي والعسكري للمرأة، على إلغائه في كتابه الجمهورية دور الأسرة بالشكل الذي يحول المرأة إلى رجل بما يسمح بتوليها المهام العسكرية والسياسية، ولكن عندما توجد الأسرة يكون دور المرأة دوراً خاصاً داخل المنزل فقط[211]. وبقيت المرأة في كتابه القوانين محرومة قانونياً، أي إنها في موقع أدنى من الرجل فلا يحق لها الشهادة في المحاكم حتى سن الأربعين، ولا يحق لها الملكية الخاصة، ولا يسمح لغير المتزوجات بإقامة الدعوى أمام القضاء، وقد فسر بعضهم آراء أفلاطون عن المرأة، على أنها هفوات أو زلات وقع فيها أفلاطون تحت تأثير التراث اليوناني في كراهية المرأة[212].

ويعتقد (أرسطو384 ـ 322 ق.م) أن الحرمان من المشاركة وعدم المساواة أمور تؤدي إلى الحقد والكراهية بين المواطنين، فلا بد من المشاركة عبر الاعتراف بالآخرين، ولا بد أيضاً من الصداقة السياسية التي توصي بضرورة المشاركة في القيم الأخلاقية المشتركة، وتعلم المواطن احترام انجازات الآخرين فتكون الصداقة فضيلة مدنية، تؤدي إلى التعايش والاعتراف دون حقد بالاختلاف في المساهمات من أجل

رخاء المجتمع[213]. وترى مجموعة من الباحثين المعاصرين أن التسامح (سلوك حضاري)، يتوافق وينسجم مع مفهوم أرسطو للصداقة السياسية، ويظهر من ذلك أن هذه الخلافات أقل أهمية عند أصحابها من تصميمهم على البقاء مواطنين زملاء، أي كما يقول أرسطو يتفقون على المسائل الأساسية السياسية، ودون هذا الاتفاق الأساسي المنعكس في السلوك الحضاري(التسامح)، ستكون المواطنة مناقضة ومدمرة لذاتها وبتسمية أخرى تكون حرباً أهلية[214]. ويعتقد أرسطو أن المرأة ضعيفة القدرة العقلية، وأقل من الزوج في الأسرة، وقدرتها العقلية تسمح لها بإنجاز بعض الوظائف الخاصة وليست المسائل العامة[215]، ويعتقد أرسطو أيضا أن البشر غير متساوين في المواهب والإمكانات الطبيعية، لذلك آمن بأن نخبة من الناس تستطيع عيش الحياة السامية، أما العدد الأغلب فلا ينفع إلا لحياة العبودية[216]، لذلك كان الرق لديه مسألة طبيعية وضرورة اقتصادية لا يُستغنى عنها[217]، وهكذا تكون الحضارة اليونانية قد عرفت التسامح الداخلي والنسبي الاجتماعي والديني ولكن ليس السياسي.

ورفضت المدرسة الكلبية التعصب الذي هو أحد معوقات التسامح، ووجدت في دولة المدينة رمزاً للانغلاق على العنصر اليوناني، فدعت إلى رفض التمييز بين البشر وإزالة الفوارق الاجتماعية بين الأحرار والعبيد، الإغريق والأجانب، وإتاحة فرص متساوية ومتكافئة للجميع ليعيشوا حياة حرة فاضلة وطبيعية، لذلك رفض الكلبيون الخضوع للقيم الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية، وطالبوا بإلغاء قوانين الزواج والأسرة وروابط المجتمع والمواطنة وشروطها، والعودة إلى مجتمع الطبيعة الذي يصل بالناس إلى الحرية والمساواة والفضيلة الحقة[218]، وكان لأفكار الكلبيين حول الإخوة الإنسانية ونبذ التعصب وتأكيدهم على المحبة والمساواة الطبيعية بين الناس أثرها على الفعل الروماني ثم تبنتها المسيحية فيما بعد[219].

وكان للمدرسة الرواقية أتباع يونانيون (زينون، ثم تلميذه كليانت، وأخيرا كريزيبوس)، ورومانيون (ابكتيتوس، وسينكا ثم ماركوس أوروليوس)[220]، وترى هذه المدرسة أن الإفراد عاشوا أولاً في حالة الطبيعية التي تتسم بالمساواة وعدم التمييز

بينهم، أو بين المجتمعات البشرية المختلفة خلافاً للتقاليد الإغريقية التي تميز بين اليونانيين والبرابرة، والأشراف والعامة، والأحرار والعبيد، ولعل التمييز الوحيد الذي عرفته الرواقية بين البشر هو التفريق بين الإنسان الفاضل والإنسان الغبي أو الأحمق، فالناس يكونون جسماً واحداً ويخضعون لقانون طبيعي واحد، فلا تمييز بينهم على أساس الجنس، العنصر، اللون... أي إنها تؤكد على أخوة البشر[221]، وترفض كل العوامل التي تفرق بينهم وتبدد شملهم مثل: النزاعات القبلية، التعصب الديني، العنصري، والتقسيم الطبقي، الحزازات الحزبية، الانقسامات السياسية، التمييز بين الرجل والمرأة، وتدعو إلى المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات[222].

ويقول زينون مؤسس المدرسة الرواقية في هذا الصدد: (إن الناس يجب أن لا يتفرقوا مدناً وشعوباً لكل منها قوانينه الخاصة، لأن كل الناس هم مواطنون إخوة ولهم حياة واحدة ونظام واحد للأشياء كما كانوا قطيعاً موحداً في ظل قانون مشترك ...[223].

2 ـ التسامح في الحضارة الرومانية:

تبين دراسة الفكر السياسي الروماني أنه مر بمرحلتين مختلفتين أثمرتا فكراً سياسياً مختلفاً، وهاتان المرحلتان هما:

أ ـ الفكر السياسي في مرحلة الجمهورية:

إذ شهدت هذه المرحلة ظهور أفكار سياسية متغايرة ونابعة من مؤثرات وتيارات معينة هي[224]:

- تيار التعصب القومي الأعمى للجنس الروماني والانغلاق على الذات القومية، ومثل هذا التيار (كاتون) الذي قضى بترميم جميع المدارس الإغريقية الفلسفية التي كانت منتشرة في روما، وشدد في الوقت نفسه على احترام الشعوب الأخرى وعدم التدخل في شؤونها ومعاملتها جميعاً بالعدل ما عدا قرطاجة، التي كان يرى فيها خطراً كبيراً على الدولة الرومانية لذلك دعا الرومان إلى معاملتها بقسوة وحذر.

- تيار الفكر الإنساني المنفتح على الشعوب كافة والذي مثله القائد (سكيبيون) والمفكران الإغريقيي الأصل (بانتيوس و بوليب)، إذ عمل سكيبيون على تهدئة نزعة التعصب الروماني بدعوته إلى المساواة ومعاملة الشعوب الأخرى بالطيـــبة والاحترام، وأكدت كتاباته:

- أنَّ الإنسان كائن بشري طبيعي دون تمييز عن الآخرين بسبب اللون، الجنس، تأكيد أخوة البشر.

- أنَّ المبادئ الأخلاقية البسيطة أمر مهم كالمحبة والتآخي والتخلص من شرور العصبية العنصرية المنافية للأخلاق الفاضلة والمساواة بين البشر[225].

- التيار العملي ومثله شيشرون الذي عمل على التوفيق بين واقعية بوليب ومثالية بانتيوس، إذ كان من أنصار المساواة بين الشعوب، ولا يرى من تضاد بين المصالح الخاصة والعامة، ولا يمكن أن تعمل إحداهما ضد الأخرى، إلا إذا دمرت نفسها فالمجتمع لديه نوعان[226]:

- الأول: يجمع ويوحد الأشخاص الخيرين الذين تجمعهم الصداقة.

- الثاني: الوطن الأكثر قدسية الذي يريده أن يكون وطناً عادلاً.

وتأثر شيشرون بفكرة القانون الطبيعي التي جاءت بها الرواقية، التي تؤسس للقول بوحدة الجنس البشري وتساوى جميع الأفراد بقطع النظر عن جنسهم وعن دينهم[227]، ورأى شيشرون أن القانون الطبيعي هو القانون الذي يحقق المساواة للناس، ويجب على القوانين الوضعية أن تستخدمه عند الحديث عن أهمية المحبة، بوصفها رابطاً اجتماعياً وسياسياً، وقد أثرت هذه الفكرة لاحقاً في تفكير آباء الكنيسة[228].

ب ـ العصر الإمبراطوري

لقد كرست الدعاية الإمبراطورية حق الأباطرة في الحكم نيابة ووكالة عن الشعب، إلا أنه بعد التجاوزات التي قام بها الأباطرة، ظهرت أفكار تدعو للحد من الطغيان[229]، وتدعو للتسامح ولعل أهم تلك الأفكار والآراء هي لسنيكا، حيث

أبدى نوعاً من التسامح تجاه المساواة الروحية لاعتقاده بالمساواة بين العبد والسيد في الروح، التي تمتزج فيها الطبيعة الإلهية والروح الإنسانية، وأن أهم ما يملكه الإنسان هو القدرة على التغلب على الخوف والموت، وتميزه بالصبر والشفقة ... لكنه اعتقد في الوقت نفسه بوجود فروق طبيعية في المكانة الاجتماعية للأفراد، وهذا يدل على سعيه للتوفيق بين موقفه والممارسات السائدة في عصره[230]. ويعني هذا أن تسامح سنيكا كان تسامحاً جزئياً وليس شاملاً، لإيمانه بالتمييز الاجتماعي بما يدفع باتجاه اللاتسامح الاجتماعي، وهو ما يعود إلى تأثره بواقع روما الذي عاشه، فالفكر لا ينفصل عن الواقع بل يؤثر فيه ويتأثر به.

وإذا كانت الحضارة الرومانية قد بدأت بالتسامح على المستوى العملي، فإنها لم تنته به، فقد صدر مرسوم التسامح مع المسيحيين (311 ـ 313م) أولاً ثم بين المسيحيين ثانياً، ويمكن تلمس التسامح عند الرومان في نصوص القانون الذي تميزوا به وعرف بعدله[231]، ولكن بعض القوانين عرفت بقسوتها في معاملة الأجانب أو العبيد، إلا أن الرومان كانوا يدعون إلى السلم العالمي وتنظيم علاقتهم العالمية مع الشعوب الأخرى. وكانت القوانين الداخلية الخاصة بالمواطنين لا تميز بين الفقراء والأغنياء بل تحترمهم لكونهم مواطنين[232]، ولكن الواقع يشير إلى التمييز الطبقي في الحضارة الرومانية، التي لم تعترف للعمال بحقوق المواطنة وحتى المساواة أمام القضاء فطبقت عليهم قوانين خاصة[233]. إلا أن فولتير يرى أن الحضارة الرومانية عرفت التسامح إلى أبعد الحدود خاصة مع الديانات الأخرى (اليهود، المصريين القدماء..)، فكانوا يعدون التسامح البند الأكثر قدسية في القانون الناظم لشؤون الأمم، ويتلخص المبدأ الاسمي لمجلس الشيوخ والشعب الروماني في: (وحدها الآلهة معنية بالإهانات الموجهة إلى الآلهة)، فمنذ عهد رومولوس إلى عهد دخول المسيحيين في نزاع مع كهنة الإمبراطورية لم يضطهد أحد بسبب آرائه، فقد شك شيشرون في كل شيء ولم يؤمن بالعالم السفلي، ونفى بوليب وجود الله، وكانت الجوقة تنشد على مسرح روما: (لا شيء بعد الموت والموت بالذات لا شيء)[234].

وعرف الرومان بتسامحهم مع المسيحيين واليهود قبل أن يتخذوا المسيحية ديانة رسمية لهم، بل إن اليهود هم الذين تآمروا على القديس بولس وبأمر من يهودي صدوقي[235]، وحتى عندما قمع الرومان اليهود سرعان ما عاد هؤلاء إلى مناصبهم العليا في الدولة[236].

لكن هذا التسامح كان في عهد الجمهورية الرومانية القديمة والإمبراطورية الرومانية الأولى، إذ انقلبت السياسة الرومانية فيما بعد إلى سياسة غير متسامحة سياسياً، ولكن ليس دينياً، فكان الرومان ينظرون إلى اليهود على أنهم مجرد طائفة، أما المسيحيون فتعرضوا للاضطهاد لسبب سياسي وليس ديني، حيث كانت معتقداتهم تمنعهم من المشاركة في الاحتفال الشكلي البحت لعبادة الإمبراطور وهو ما نظر إليه الرومان كعصيان مدني[237]. ولكن الإمبراطور (كسميانوس غاليريوس) أصدر في عام 371م، مرسوم التسامح مع المسيحيين والذي عرف بأسم (مرسوم نيقوميديا)[238]. وبقدر تعلق الأمر بالاعتراف بوجود المرأة واحترامها، قسم المجتمع الروماني النساء إلى ثلاث طبقات[239]:

1 ـ المرأة المواطنة الرومانية الحرة.

2 ـ المرأة الأجنبية وهي مثل الرجل الأجنبي بلا حقوق ولا امتيازات.

3 ـ الجواري وهن ملك خاص لسيدهن.

وتخضع المواطنة الحرة ديناً وأسرة للرجل، أذ تترك عند زواجها عادات ودين أهلها وتتبع زوجها في ذلك، أما سياسياً فلم يكن للمرأة الرومانية أية حقوق سياسية، وهي مستبعدة من العمل السياسي والوظائف العامة التي تسمى (وظائف الرجل)[240].

وكان العبيد في روما القديمة محميين من الإساءة، لأن من كان يسيء معاملتهم يواجه العقاب، فالرقيق يتمتع بشخصيته الإنسانية وحياته مصونة وكان سيده يعطيه حقه من المحصول ويجيزه بالزواج ممن يحب وإليه ينتسب أولاده ولا يحق لسيده بيعه إلا إذا أساء السلوك[241]. ولكن العبيد في العصور اللاحقة وحتى

أواخر القرن الميلادي الأول كانوا يعانون من سوء معاملة، مما اقتضى إصدار قوانين تمنع قتل العبيد، وتؤكد حقهم بالمطالبة ببيعهم إلى سيد آخر إن أسيئت معاملتهم[242].

هكذا تكون الحضارة الرومانية قد عرفت التسامح الديني وليس التسامح السياسي أو الاجتماعي، أذ كانت المرأة مهمشة وتعاني من التمييز واللاتسامح (السياسي- الاجتماعي والديني)، وكانت الطبقة العاملة تعاني أيضاً من الإقصاء والتهميش (اللاتسامح) الاجتماعي، وعانى العبيد من اللاتسامح السياسي، وكان ما تمتعوا به من بعض أشكال التسامح أو الاحترام والقبول الاجتماعي مؤقتاً (مرحلياً)، كما هو الحال مع التسامح الديني في الحضارة الرومانية الذي كان هو أيضاً متسامحاً مؤقتاً ومرحلياً، ويمكننا أن نصف التسامح الروماني بأنه تسامح (جزئي/ديني)، وليس تسامحاً مطلقاً أو شاملاً، ومؤقت (مرحلي) وليس دائمي.

أولاً: التسامح في الديانات السماوية الثلاث الكبرى

أ ـ التسامح في الديانة اليهودية

على الرغم من عدم وجود مفردة التسامح لغوياً في النصوص المقدسة للديانة اليهودية، فإن حال هذه الديانة حال الأديان السماوية الكبرى الأخرى في دعوتها لإصلاح العالم لا لإفساده وخرابه، لأنها ذات تعاليم إلهية تدعو إلى تشذيب الروح والجسد، والكف عن إيتاء الشرور وعدم الإفساد في الأرض، ويقول أحد الأوامر الإلهية في اليهودية: (اغتسلوا وتطهروا وأزيلوا شر أفكاركم...وكفوا عن الإساءة، تعلّموا الإحسان وأتموا الإنصاف)[243].

وكانت رسالة النبي موسى (عليه السلام) ودعوته إلى بني قومه ومحاورته مع فرعون تدعو إلى الحرية والتسامح ونبذ العنف والكف عن استعباد الشعوب، وقد بين موسى (عليه السلام) قبل موته وصاياه العشر التي ترسم لليهود طريقهم السوي بدعوتهم إلى نبذ القتال والسرقة والكذب والحسد الذي يمثل سلوك العنف القلبي. ويبدو تعدد الفرق الدينية اليهودية بما تتضمنه من تباينات عقائدية دليلاً

على وجود التسامح في اليهودية، على الرغم مما عرف به العهد القديم من تشجيعه على التشدد أكثر من تشجيعه على التسامح[244].

ويبين فولتير أن شريعة موسى لم تنص على عدم التسامح أو العقاب كما هو واضح من نصوص الوصايا العشر وسفري اللاويين والتثنية، وأن العقاب إذا ما وجد فيها فلأنه كان عقيدة وسلوكاً ثابتين عند (الفرس والبابليين والإغريق والمصريين)، الذين امتزجت عقائدهم وممارساتهم بالنصوص التوراتية[245]، ويبين فولتير أن هناك نصوصاً وأوامر في اليهودية تنص على قتل عبدة الأوثان، باستثناء بناتهم المؤهلات للنكاح، ونصوص أخرى في العهد القديم تنص على التسامح[246]، ومن هذه الأوامر أو الوصايا:

1 ـ أما إخوتكم بنو إسرائيل فلا يتسلط إنسان على أخيه بعنف[247].

2 ـ لا تُغضب قريبك ولا تسلبه، ولا تُبِت أجر أجير عندك إلى الغد. لا تشتم الأصم، وقُدام الأعمى لا تجعل معثرة. لا ترتكبوا جوراً في القضاء ... بالعدل تحكم لقريبك. لا تسمع في الوشاية بين شعبك. لا تقف على دم قريبك ... لا تبغض أخاك في قلبك. إنذار تنذر صاحبك ولا تحمل لأجله خطية ... لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك بل تحب قريبك كنفسك[248].

3 ـ وإذا نزل عندك غريب في أرضكم فلا تظلموه. كالوطني منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم وتحبه كنفسك لأنكم كنتم غرباء في ارض مصر[249].

وعلى الرغم مما تدل عليه هذه النصوص من التسامح، إلا أن هناك من يعتقد أن الأحبار أضافوا إلى نصوص الشريعة الموسوية في التوراة الشروح والتفاسير التي سميت (التلمود)، ونصت على القصاص واحتقار الشعوب الأخرى والتناحر والعصبية، إذ عدو ثقافتهم هي الأصلح والتي يجب أن تسود لأن الله أعطاهم هذا الامتياز[250]، أذ تؤسس فكرة (شعب الله المختار) للتعصب والاستبداد مما دفع باليهود إلى المزيد من التعصب والانعزال واحتقار الشعوب التي تؤمن بديانات أخرى. وإذ يعد الحاخام الزعيم الديني والعلماني في المجتمع اليهودي في آن واحد، والمعبد الكنيس هو المركز الديني والثقافي والاجتماعي لهم، أدى هذا التطابق إلى

استحالة الفصل بين الدين والدولة عند اليهود، ودفعهم إلى حالة الاستبداد بالآخرين[251].

لذلك عدَّ اليهود التواصل مع السامريين فضيحة وعاراً لدرجة أن العهد القديم لا يتردد في وصف منَ يعيشون في نابلس بالشعب الضال، وحين طلب السيد المسيح (عليه السلام) من امرأة سامرية في الطريق عند البئر أن تشرب الماء قبله، سألته كيف تطلب مني أن اشرب الماء وأنت يهودي وأنا سامرية، لأن اليهود لا يعاملون السامريين[252].

لذلك هي لا تقبل الشعوب والديانات الأخرى، فهي ترتبط بشعب معين وثقافة معينة يعتقدان أن اليهودية هي ديانتهم الخاصة، وأن الرب ربهم الخاص، ولا يرونهم يهوداً، إلا أولئك الذين يعيشون في فلسطين ويعدونها وطنهم[253]. وتدل على هذا التعصب أيضاً أوامر ووصايا منها:

- لأنك شعب مقدس للرب إلهك وقد اختارك الرب لكي تكون له شعباً خاصاً فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض[254].
- لا يقف إنسان في وجهك حتى تفنيهم وتماثيل آلهتهم تحترقون بالنار[255].
- حين تقترب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك، وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فأضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغتنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك[256].
- واضرب عماليق وحيرام وكل مالهم ولا تعفو عنهم، بل اقتل رجلاً وامرأة وطفلاً رضيعاً، بقراً وغنماً، جملاً وحماراً[257].

ويعني ذلك وجود رأيين فيما يتعلق بالتسامح في الديانة اليهودية، يعتقد الرأي الأول أنها متسامحة، ويعتقد الرأي الثاني أنها غير متسامحة، وتكمن علة هذا

التناقض في نصوص العهد القديم، التي يدعو بعضها إلى المحبة ونبذ العنف والتعصب، ويدعو بعضها الآخر إلى التعصب والعنف والقتل. ويرى احمد شلبي أن سبب ذلك يعود إلى كتابة أسفار العهد القديم في عهد متأخر ساده الفساد والاضطرابات، وأن كُتّابها ليسوا هم الذين أسندت لهم هذه الأسفار، وليس الوحي مصدرها، والنتيجة أن اليهود كتبوا التوراة انعكاساً لأخلاقهم وآمالهم وبما يحقق مقاصدهم، فأرادوا تبرئة أنفسهم من العيوب وتلويث سواهم من الشعوب بها، فكانت الأسفار صدى لانفعالات اليهود وأحاسيسهم[258].

وبذلك، تكون الديانة اليهودية قد عرفت التسامح، لكنها عرفته بمنظور وأسلوب داخلي لا خارجي وخاص لا هو عام، فهي تدعو للتسامح داخل الشعب اليهودي المتعدد الطوائف عبر دعوتها إلى محبة القريب والعدل معه، بل حتى مع الغرباء داخل دولتهم لأنهم يخضعون لقانونهم، ولكن دعوتها تكون متعصبة وغير متسامحة مع الشعوب والأديان الأخرى، التي هي خارج إطار حدود دولتها الوطنية. وربما هذا هو السبب الذي يجعل النصوص متناقضة لأنها مرة تدعو إلى العنف ومرة تدعو إلى عدم العنف، ومرة إلى الرحمة ومرة إلى القسوة. فالتعصب والعنف والقسوة مع غير اليهود، والتسامح وعدم العنف والرحمة مع اليهود، وإن كانوا مختلفين عقائدياً فيما بينهم، بل هم في داخل دولتهم يتقبلون ويحترمون حتى الأغراب، أي إنهم متسامحون معهم، لكنه تسامح سلبي واضطراري يخضعهم لقوانين اليهود لكن لا يملي عليهم ديانتهم.

ب ـ التسامح في الديانة المسيحية

لم تأت المسيحية بتشريع جديد مخالف لليهودية، لكنها اهتمت بجوانب أخرى هي التسامح والزهد في الدنيا[259]، وعلى الرغم من عدم وجود مفردة التسامح في الإنجيل، إلا أنه يكاد يكون فكرة مكررة عن التسامح والحب وعدم الميل للشر لدفع الشر، فالإنجيل كله يحث على الأخلاق، وتعاليمه تقوم على أساس العدل والمساواة والحب الشامل[260]. وإذا كان القرآن قد احتوى على مفردات تدل على مضمون التسامح والعفو والإحسان، فإن الإنجيل أيضاً احتوى على مفردات تدل

على التسامح كالمحبة والرحمة والسلام، ومن نصوص الإنجيل التي تحتوي على هذه المفردات ضمن وصايا السيد المسيح لتلاميذه والى البشرية جمعاء:

- طوبى للرحماء لأنهم يُرحمون. طوبى لأنقياء القلب لأنه يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام[261].
- سمعتم أنه قيل عين بعين وسنٌ بسن، وأما أنا أقول لكم لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدك الأيمن، فحول له الآخر أيضاً، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً، ومن سخرك ميلاً واحداً فأذهب معه اثنين، ومن سألك فأعطه[262].
- سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك، وأما أنا أقول لكم أحبوا أعداءكم وباركوا لأعينكم، أحسنوا لمبغضكم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطرحونكم[263].
- إني أريد رحمة لا ذبيحة[264].
- تحب قريبك كنفسك[265].
- كل الذين يأخذون بالسيف، بالسيف يهلكون[266].
- كما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم بهم، وأن أحببتم الذين يحبونكم فأي فضل لكم، فإن الخطاة أيضاً يحبون الذين يحبونهم. وإذا أحسنتم إلى الذين يُحسنون إليكم فأي فضل لكم، فإن الخطاة يفعلون هكذا[267].
- فكونوا رحماء كما أن أباكم أيضا رحيم[268].
- اغفروا يُغفر لكم[269].
- المجد لله في الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة[270].

هكذا تقضي تعاليم الديانة المسيحية لا بمحبة القريب وحسب وإنما بمحبة العدو أيضاً، وصنع الخير للجميع، وتحقيق الكمال الذاتي، والعيش بوداعة ومسامحة الناس على إساءتهم. لذلك كان موقف السيد المسيح (عليه السلام) على الوجه

الآتي[271]: عندما انظم إليه بطرس وسأله: (كم مرة يخطئ إلي أخي وأنا اغفر له، هل إلى سبع مرات؟ قال له يسوع لا أقول لك إلى سبع مرات بل إلى سبعين مرة سبع مرات)[272]. وإذا كان المسيح (عليه السلام) قد وجد أنه يجب أن تشن حرب من أجل كسب كل إنسان وفي سبيل إنقاذ كل روح هالكة، فإن سلاحه في هذه الحرب هو عمل الخير، الصفح، التعاون، الوداعة، التسامح...[273]، لذلك تميز سلوكه بنبذ العنف والدعوة للطف والرحمة، فلم يكن له ولرسله سلاح غير سلاح البشارة والمثل الصالح، فكانت مسألة الإيمان قائمة على الطوعية والتعامل مع الآخر بتسامح[274]، فهو يقول: (اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم)[275]، و(أعلنوا باسمي التوبة من اجل مغفرة الخطايا)[276]، ويخبر تلاميذه عن نفسه: (أن ابن الإنسان لم يأت ليهلك نفوس البشر بل ليخلصها)، فعليهم أن يتعلموا الوسائل السلمية، ولا يردوا على رفض دعوتهم بالعنف والعصيان، فالقاعدة هي نفسها على الدوام[277]: (إن طاردوكم في مدينة فاهربوا إلى غيرها)[278]، و: (أية مدينة دخلتم ولم يقبلوكم فأخرجوا إلى ساحاتها وقولوا: حتى الغبار العالق بأقدامنا من مدينتكم تنفضه لكم)[279]، والعبرة في الحالتين واحدة، وهي ترك المخالفين بحرية لكي يكون اختيارهم عن قناعة لا عن إلزام وإكراه وإرغام، ومن هنا قدّر للرسل أن يكونوا مطارَدين لا مطارِدين[280].

وقد يتصور البعض أن هناك تناقضاً في أقوال المسيح لقوله: (لا تظنوا أني جئت لأحمل السلام على الأرض، ما جئت لأحمل سلاماً بل سيفاً)[281]، فالإشارة هنا ليست للوسائل الحربية في عملية البشارة، بل لما سيتعرض له المبشرون المسيحيون من الاضطهاد كما حصل لمعلمهم بالذات، وقد برهن الكثير من الشراح على تعارض روح المسيحية مع أي تصرف عنفي حتى ولو كان الغرض منه دفع العدوان[282]، فقد قال بولس الرسول في رسالته الثانية إلى أهل كورنثوس: (إن الله كان في المسيح مصالحاً العالم لنفسه غير حاسب لهم خطاياهم وواضعاً فينا كلمة المصالحة)[283]، ويقول في رسالته إلى أهل فليبي: (إن حِلمَنا يجب أن يكون معروفاً لجميع الناس لأن الرب قريب)، وتأتي كلمة (حِلم) هنا ترجمة للكلمة اليونانية Epieikes التي تعني الروح المستعدة للتسامح والصفح، بدلاً من طلب تنفيذ العدالة وهذه هي المحبة الكاملة[284].

إن التعاليم المسيحية سواء في الإنجيل أم في أحاديث السيد المسيح ومن جاء بعده من تلامذته، تؤكد التسامح ونبذ العنف كمفهوم قابل للممارسة والتطبيق[285]، وتنظر إلى البشر من زاوية التقدير والاحترام لأنهم ولدوا من ذات واحدة هم سائرون إلى مصير واحد، ويخضعون لقانون إلهي واحد، وهم كلهم في جسد واحد تنصهر فيه كل التقسيمات والفروقات فلا فرق بين شعب وآخر ولا إنسان وآخر، فلا فرق إذا كنت يونانياً، رومانياً، يهودياً، بربرياً، سيداً، عبداً، لأن جميع الناس ينتمون إلى إنسانية واحدة[286].

ولكن دعوة المسيحية كـ(شريعة) أو كـ (نص) إلى المحبة والتآخي والتسامح، لا تعني أن الإمبراطورية المسيحية في القرون الوسطى كانت كذلك، إذ كان يسودها آنذاك التمييز بسبب اللون، فالذي لونه أسود يدل على الظلام الذي يتميز به الشيطان وعكسه اللون الأبيض الذي يدل على الطهارة والنقاوة، وكان التمييز قائماً بين الفقراء والأغنياء أيضاً، وهو تمييز لا يعود إلى النصوص بل لسياسات الإمبراطورية المسيحية والكنيسة[287]، ويعني هذا أهمية التمييز بين النص والممارسة في الحقبة التي عاشها السيد المسيح في دعوته، والتي اتسمت بالتسامح وبالحقبة التي تلته.

وهناك من يُرجع اللاتسامح في المجتمعات المسيحية إلى أسباب أخرى ذات صلة بالتأويل وهي[288]:

- فكرة المسيح يسوع ابن الله في المسيحية التي تنتهي للقول بأن الرب لم يتجل للإنسان، ولكنه أصبح هو إنساناً.
- تأكيد أن تاريخ العقيدة المسيحية مكمل للعهد القديم (التوراة) الذي طور محفزات اللاتسامح.
- الروح التبشيرية للمسيحية والقائمة على أساس العالمية منذ البداية، على حين تختلف طبيعة هذه الروح عند اليهود والمسلمين، الذين كانت نقطة انطلاقهم قبلية، لذلك وصل الحماس التبشيري المسيحي ذروته في مواجهة الوثنيين الذين اكتشفهم الاستعمار.

وإذا كانت المسيحية قد عرفت أشكالا ومستويات متنوعة من اللاتسامح في تاريخها، فإن ذلك يعود في الأغلب إلى أسباب سياسية أو لدور الكنيسة.

ج ـ التسامح في الديانة الإسلامية

لم ترد مفردة التسامح في القرآن الكريم، إلا أن ما يفيد معناها أو ما يقاربه يتردد كثيراً في القرآن الكريم، حيث نجد فيه العديد من المفردات الدالة على معنى التسامح على الرغم من عدم وجود فعل (سمح) أو مشتقاته في القرآن الكريم، ومن هذه المفردات (العفو، المغفرة، عدم الإكراه، الصفح...)[289]. ووردت في القرآن الكريم آيات عديدة تدعو إلى العفو والإحسان والمغفرة التي هي من أسس ومقومات التسامح في مسألة الحق بإسقاطه والذنب والخطأ بغفرانه، فالقضية ليست الأعلى والأدنى، بل قضية الحق الذي يملكه صاحبه وينزل عنه للآخر[290]، ومن هذه الآيات قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم:

- ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[291].
- ﴿فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾[292].
- ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ ۚ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾[293].
- ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ﴾[294].
- ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾[295].
- ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[296].
- ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[297].
- ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[298].
- ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾[299].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ﴾[300].
- ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[301].

- ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[302].
- ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[303].

وتؤكد هذه الآيات أن الاختلاف سُنة إلهية، بقدر ما تؤكد أيضاً العفو والصبر على الآخرين حتى إن اخطئوا، بل معاملتهم بالحسنى وفقاً لقاعدة التسامح. ووردت في الأحاديث الشريفة مفردة (سَمِح) بمعنى تساهل كقوله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم)[304]:

- (إسمح يُسمح لك)، أي بمعنى سهل يُسهل عليك.
- (إني أرسلت بحنيفة سمحة).
- (دخل رجل الجنة بسماحته).
- (أفضل المؤمنين رجل سمح للبيع، سمح للشراء، سمح للقضاء، سمح الاقتضاء).

والسماحة بحسب تفسير أهل البيت(عليهم السلام)، هي البذل الذي هو طريق التكافل بدليل قول الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) لما سأله أبوه أمير المؤمنين علي (عليه السلام) قائلاً: (يا بني ما السماحة؟) قال (عليه السلام): (البذل في العسر واليسر، وفي خبر آخر إجابة السائل وبذل النائل)[305]. والعفو عند العلماء هو المسامحة بمعنى ترك بعض ما يجب بالإرادة والاختيار كقول الإمام علي (عليه السلام): (إذا أُقدرت على عدوك فاجعل العفو عنه شكراً للقدرة عليه)، وكان الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام)، يطلب من الله تعالى في دعائه العفو والرحمة[306]. ويكون العفو على مستويات هي[307]:

1 ـ السيطرة على الغضب بدرجة معينة لا يستطيع معها منعه من الخروج عن الكلام الخالي عن الإيذاء والإساءة.

2 ـ مقابلة الإساءة بردة الفعل القلبي دون إظهار الإساءة.

3 ـ وهو أعلى درجات العفو وأكثرها رفعة إذ يستطيع الشخص منع الغضب وكبح جماحه والاستعاضة عنه بالصفح.

وإذا كانت مفردة التسامح لم ترد في النصوص القرآنية الكريمة، ووردت في بعض الأحاديث النبوية الشريفة، فإن معناها في هذه الأحاديث، لا يقترب من معناها الحديث الذي قاربته في تلك الأحاديث مفردات أخرى أوثق صلة بمضمونه، الذي يعني التوليف بين الاعتراض والقبول، وليس كل ما يرفضه العمل أو تناقضه العقيدة وتُمارس الحرب والقطيعة بحقه، إنما المطلوب التسامح الذي يحتضن في جوهره القبول والاعتراض في آن واحد[308]، ومن هذه المفردات (المداراة، اليسر، والتيسير، والرفق)، فالأولى تقتضي القبول بالآخر، والثانية والثالثة (اليسر والتيسير)، تتطلبان العيش مع الآخرين وإن اختلفت معهم القناعات والتوجهات، وتقتضي الرابعة (الرفق) توطين النفس على التعامل الحضاري مع الآخرين[309]. وقد تحدث القرآن الكريم عن الآخر في خمسة وعشرين موضعاً بعدة معان، ونظرت آياته إلى الآخر ضمن ثلاث دوائر[310]:

1 ـ الآخر الداخلي والذات المشوهة.

2 ـ الآخر الخارجي.

3 ـ الآخر المزدوج.

وكان التسامح مع الآخر أحد ثوابت الشريعة الإسلامية القائمة على الحوار والتعايش السلمي مع الأديان الأخرى، بما يضع الإطار العام لحركة التواصل والاسترسال بين الإسلام والآخر[311]. ويرى الإسلام أن هناك نوعين من التعايش، النوع الأول هو التعايش بين المؤمنين وهو تعايش أخوي يعني وحدة الأفراد في مجمل الشؤون، والنوع الثاني هو التعايش مع الآخر ويحدد طبيعته مقدار قربهم أو بعدهم من المبدأ الإسلامي، الذي يحدد مضمون التعايش معهم كأن يكون ودياً أو حسناً أو يشوبه القلق[312].

لقد كفل الإسلام حق الاختلاف، وعده من النواميس الطبيعية، وجعل التسامح والعفو سبيل التعاطي والتعامل بين المختلفين، ولكن حق الاختلاف لا

يعني التشريع للفوضى أو الفردية الضيقة، وإنما يعني أن تمارس حريتك على صعيد الفكر والرأي والتعبير وتتعامل مع الآخرين وفق منهج التسامح والعفو[313]. وبلغ تسامح الإسلام مع الأديان السماوية الأخرى أنه آمن بجميع الرسل من آدم إلى عيسى (عليهم السلام)، وحين اختلف مسلم ويهودي في التفضيل بين النبي محمد (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) وموسى (عليه السلام)، وعلم النبي بذلك قال: (لا تفضلوني على الأنبياء)[314]، ويعلمنا القرآن الكريم أن كل رسول يُرسل، وكل كتاب يُنزل يكون مصدقاً ومؤكداً لما قبله: فالإنجيل مصدق ومؤيد للتوراة، والقرآن مصدق ومؤيد للإنجيل وللتوراة ولكل الكتب السماوية، ولأن أحكام الشرائع مناسبة لأزمنتها فإنها تعدل وتبدل، فالإنجيل عدل بعض أحكام التوراة، وكذلك القرآن جاء بتعديل بعض أحكام الإنجيل والتوراة[315].

وأعطى النبي (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) مثلاً أعلى في معاملة أهل الكتاب على قاعدة التسامح، إذ كان يحضر ولائمهم، ويشيع جنائزهم، ويعود مرضاهم، ويزورهم ويكرمهم حتى روي أنه لما زاره وفد نصارى نجران فرش لهم عباءته وأجلسهم عليها[316]، وفي شهادة (لعيشويابه) الذي تولى كرسي البطريركية من (647 ـ 657هـ) يقول: (إن العرب الذين مكنهم الرب من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون، بأنهم ليسوا بأعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملتنا ويوقرون قسيسينا وقديسينا ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا)[317]. ويظهر أن الاتفاق مع أهل نجران جاء لصالح النصارى بالنص على وجوب حمايتهم من أعدائهم، وإلا يعملوا قسراً في مدة الحرب من أجل العرب، وألا يؤذوا من أجل الاحتفاظ بعبادتهم وممارسة شعائرهم ... وإذا كانت أَمَةٌ نصرانية في خدمة مسلم، فإنه لا يحق لسيدها أن يجبرها على ترك دينها وإهمال صلاتها والتخلي عن صيامها[318].

لقد نظر الإسلام إلى من عاهدهم من اليهود النصارى على أنهم مساوون للمسلمين من الناحية السياسية (المواطنة)، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة[319]. وقد عاشت الأقليات من (يهود ومسيحيين وصابئة ومجوس) في ظل

الإسلام بحرية، فكان لهم رئيس يمثلهم في قصر الخلافة وبعض الدواوين الحكومية، وهذا ما أكده المستشرق السير توماس آرنولد في كتابه (الدعوة إلى الإسلام)، إذ بين أن الكنيسة المسيحية قد قويت وتقدمت في ظل الرعاية الإسلامية[320].

إن الإسلام يقوم على أساس قبول الآخر والاعتراف به والتعايش معه ورفض التعصب، وقد قال النبي (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم): (من كان في قلبه حبة من خردل من عصبية بعثه الله يوم القيام مع إعراب الجاهلية)[321]، فالدين الإسلامي يمقت العصبية ويعدها رذيلة لكونها تفرق الأمة وتحول بعضهم إلى عداوة بعض، وتشغل وقتهم بالتفكير السلبي والصراع الداخلي في قضايا فرعية[322].

وحارب الإسلام التعصب الديني في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[323]، وقوله تعالى:﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[324]، وقوله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) إلى عامله على اليمن: (من كان على يهوديته أو نصرانيته فلا يفتن عنها)[325]. وحارب النبي محمد (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) التعصب القومي بقوله: (الناس سواسية كأسنان المشط: لا فضل لعربي على أعجمي ألا بالتقوى)، والتعصب القبلي بقوله: (ليس منا من دعا بدعوى الجاهلية)، إذ كانت القاعدة السائدة: (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)[326]. وتقوم دعوة الإسلام إلى التسامح على[327]:

1 ـ أن الإسلام في أساسه يدين التعصب القومي، الديني، المذهبي الذي يحث على رفض وإلغاء الآخر.

2 ـ أن الإسلام ينطلق من أن الاختلاف كائن من طبيعة الحياة ودوافع الخلق أي إنه سنة الله في الأرض.

3 ـ أن الإسلام يدعو إلى التعارف الذي يعني التعايش وقبول الاختلاف سواء كان في الرأي أو العقيدة.

وفي ضوء ذلك اتسمت الدعوة الإسلامية بالتسامح، إذ تعامل النبي محمد (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) مع المسلمين الذين خالفوا أمره في معركة (أُحد) وفقاً لمبادئ التسامح، ومع المشركين بعد فتح مكة بالرفق والعفو[328]، وقال

تعالى في كتابه الكريم يصف ذلك: (ولو كنت فضاً غليظ القلب لانفضوا من حولك)[329]. وتميزت المرحلة المكية بالتسامح الذي امتد إلى بعض الأصول العقائدية والمنهجية، حتى بات التسامح أحد معالم هذه المرحلة التي عرفت نبذ استخدام العنف[330]. وعبرت صحيفة المدينة في المرحلة المدنية عن عقد اجتماعي سياسي مبني على أساس المصالحة والتعاون والمؤاخاة، للعيش بسلام في ظل التسامح والقبول بالآخر المختلف دينياً أو قبلياً فضم اليهود والمسلمين والمهاجرين والأنصار[331]، وكان ذلك خير منفذ إلى التوافق والتحاب ونبذ الخلافات[332].

وقد جاء البند الثاني من الصحيفة داعياً لنبذ العصبية وإقامة علاقات تعاون وتحاب من أجل تحقيق السلم الأهلي ونشر العدالة[333]، ويعني ذلك تحقيق التسامح بالقضاء على أحد معوقاته (العصبية القبلية)، لقد وجدت الرؤية الإسلامية الإنسانية للآخر تعبيرها المؤسسي في صحيفة المدينة التي أنشأ بها الرسول (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم)، مجتمعاً واحداً ضم المسلمين واليهود والمسيحيين والوثنيين بما يكشف عن حقيقة الإسلام، الذي أقدم أول مرة على إنشاء مجتمع واحد مختلط وحياة مشتركة واحدة[334]. وانطلق صلح الحديبية من مبادئ السلم والتسامح وحق الاختلاف والاعتراف بالآخر والعدل والمساواة[335].

وعرف الإمام علي (عليه السلام) بتسامحه الذي واجه أول اختبار لمنهجه في التعاطي مع الآخر المختلف، عندما امتنع بعض الصحابة عن بيعته، فأعطى للمتخلفين عن البيعة كامل حقوقهم، ووفر لمعارضيه فرصة التعبير عن مواقفهم، ولم يحجر على أحد أو يقطع عطاء أحد من بيت المال[336]. وتجسد تسامح الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) أيضاً في تكليفه يهودياً بأن يكون رسوله إلى الخوارج بالنهروان، وقد وصف المسعودي الرسول بقوله إنه كان: (رجلاً من يهود السواد)[337]. وأفتى أبو حنيفة العمان على خلاف بقية المذاهب بجواز دخول أهل الذمة إلى المساجد والجوامع بل حتى إلى الكعبة على ألا يستوطنون فيها[338]، وأوصى أحد تلامذته بوصية طويلة بعد مفارقته وذهابه إلى البصرة منها: (واعتصم

بالتقوى وعاشر أهل الأديان حسب معاشرتهم فأنك إن تمسكت بوصيتي هذه رجوت أن تسلم)[339]، وعبّر الإمام الشافعي عن التسامح بقوله: (رأيُنا صواب يحتمل الخطأ ورأيُ غيرنا خطأ يحتمل الصواب)[340].

وإذا كان التاريخ الإسلامي قد شهد بعض حالات اللاتسامح، فقد أرجعها جورج قرم إلى الأسباب الآتية[341]:

- مزاج الخلفاء الشخصي فأخطر اضطهادين كانا في عهد الخليفتين المتوكل العباسي والحاكم بأمر الله الفاطمي.
- سوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لسواد المسلمين والظلم الذي يمارسه بعض الذميين المُعتلين للمناصب الإدارية العليا.
- فترات التدخل الأجنبي وقيام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الإقليميات الدينية للتعامل معهم ضد الأغلبية المسلمة.

وبناءً على ماسبق، يمكننا القول إن الإسلام بوصفه نصاً دينياً وممارسة تاريخية قد عرف التسامح ومارسه مع الآخر المختلف، مما سمح بتمتعه بحقوقه السياسية والدينية كافة، حيث ألغى الإسلام كل أنواع التعصب القومي، القبلي وغير ذلك، فلم يبق إلا الاختلاف الديني الذي تعامل معه على أساس القبول وعدم التمايز وتجنب الإقصاء والتهميش، فكان تسامحه داخلياً وخارجياً، خاصاً وعاماً، كلياً وايجابياً واختيارياً.

المطلب الثاني: التسامح في الفكر السياسي الغربي والعربي والإسلامي

أولاً: التسامح في الفكر السياسي الغربي

غلب على العصر الوسيط في الغرب، وصفه بأنه عصر التعصب الخالي من كل تسامح، لكنه في الحقيقة يمتاز بنوع من الاعتدال والتسامح[342]، فقد كان هناك من ناحية المعتقد (ونركز هنا على المعتقد لأن ثنائية التمييز بين الكنيسة والدولة،

كانت قد تلاشت هناك واندمجت منذ القرن التاسع)، نوع من التسامح تجاه الوثنيين وباقي المعتقدات الأخرى عدا الهراطقة، أي إنه تسامح خاص وجزئي[343]. حيث يقول القديس أوغسطين(354 ـ 430م): (ليس بمستطاع أي امرئ أن يؤمن من دون إرادته)، وهذا ما أشار إليه نيكولا الأول بعد القديس غريغوريوس من ضرورة الابتعاد عن العنف واستخدام الإقناع والنصح والصبر خاصة في مسائل الإيمان[344].

ويعتقد القديس أوغسطين أن المدينة الأرضية تستطيع، على الرغم من أنها ليست مؤسسة على حب الله، أن تحمي السلام بأن تسمح للثقافات المختلفة، أن تتعايش وتتواجد بطريقة لا تتداخل مع المسيحيين، وتكون قادرة على ممارسة أديانها كذلك المسيحيون في أثناء غربتهم وإقامتهم على الأرض لديهم منفعة عمل السلام أو التواجد أو التعايش مع الثقافات الغريبة، لذلك فإن السلام يجعل المسيحية اقدر على البقاء لتعلم السلام الحقيقي للنظام الكامل[345]، وأن من حب الله ومن نعمته للخليقة أنه جعل التنوع في هذا الكون، فكل نوع في الكون له طبيعة مميزة وفردية[346].

ودعا أوغسطين في كتاباته الأولى الدولة إلى التسامح والعيش بسلام على الأرض، وترك خلاص الروح بيد الكنيسة[347]، وحدد دور السلطة بأنه عمل مستمر لنشر العدالة التي كانت موجودة قبل السلطة والتي هي التصرف العادل المتسامح تجاه الجميع، وإعطاء كل إنسان ما يعود له دون غش أو خداع[348]، وهو يتقبل ما يصدر عن السلطة من أخطاء سياسية أو إدارية لاعتقاده بعدم كفاية القوانين الزمنية، وأن هذا الأمر تدركه الكنيسة وتتسامح فيه ولا تمانع في أن تذعن لبعض هذه القوانين على الرغم من عيوبها، لأن الكنيسة أسيرة في هذا العالم الفاني وهذا هو قدرها[349].

وتحول أوغسطين في كتاباته الأخيرة إلى الرأي المعاكس القائل بأن على الحاكم المسيحي واجب نشر الفضائل المسيحية بين رعيته، واستخدام السلطة ضد الهراطقة المرتدين إنقاذا لهم من الموت الأبدي وهذا وإن كان اضطهاداً، لكنه اضطهاد يعد بمثابة فعل يفيض حباً، أما إذا أصروا على خطئهم فيجب التسامح

معهم من دون إعطائهم حق المواطنة الكاملة[350]. ويذهب في موقفه من المرأة إلى أنها موجودة عاقلة ووجودها لا يدل على الفساد، وإنما وجودها أمر طبيعي لكنها تتكون من شطرين: الأول الجسد ويدل على الدناءة والخسة والسقوط ... الثاني الروح ذلك الجزء النقي الطاهر الذي هو صورة الله، لذلك خوفاً من عقبات الجسد لا بد أن تخضع المرأة للرجل أي إنه يعترف بالمرأة وبوجودها ككائن حي عاقل[351]. وبذلك كان القديس أوغسطين ذا تسامح سلبي خاص وهو مؤقت، ففي البداية تسامح مع الجميع، لكنه استثنى منه الهراطقة فيما بعد وحرمهم من حقوق المواطنة والقبول بالتعايش معهم.

ويقول توماس الأكويني (1224 ـ 1274م): (في أوقات يكون حقاً لأولئك الذين هم في السلطة أن يتسامحوا مع بعض الشرور من حيث هي لا تمنع الخيرات الأخرى أو تجنب الخيرات الأخرى أو تجنب وقوع بعض من الشر أسوأ، فنجده يسير بنفس اتجاه القديس أوغسطين الذي قال إن: (منع البغاء سيجعل العالم ممزقاً بالشهوات)[352]. وأظهر الأكويني تسامحاً مع الوثنيين، وأجاز التواصل مع اليهود، ورأى أن الأمر قد تطلب أن نتسامح مع من يختلفون عنا من اجل تجنب الشر فلا بد آنذاك من التسامح[353]. واعتقد أن في الطقوس اليهودية إرهاصات استبقت ظهور المسيحية، وهي وجدت لخدمة القضية المسيحية، لكن تسامح الأكويني ظل خاصاً فهو لم يكن مهتماً بفهم الإسلام أو الدخول معه في حوار متكافئ، بل كان جل همه إظهار أن الإسلام دين مزيف ولا أخلاقي[354]. ورأى أن الكفار ينبغي أن لا يكرهوا على الإيمان لأنه أمر إرادي وسمح لهم بإقامة شعائرهم، أما الهراطقة فيجب قتلهم وكذلك يجب معاقبة المرتدين[355].

وكان تسامحه مع المرأة سلبياً فعلى الرغم من عده رسول الرحمة، إلا أنه عامل المرأة كما عاملها الرهبان بكونها شر لا بد منه، وإغواء طبيعي وكارثة مرغوب فيها، فيجب خضوعها للرجل لضعف طبيعتها الجسمية والعقلية معاً، فكان ينظر إليها بوصفها وظيفة بيولوجية مهمتها الإنجاب فقط فيجب الحفاظ عليها من أجل التناسل[356]، وبذلك كان اعترافه بها اضطرارياً مما جعل تسامحه سلبياً وخاصاً، لأنه

استثنى الهراطقة منه. ولا يتعد مارسليو بادو (1275 ـ 1343م) كثيراً عن هذا التسامح الخاص، ولكنه كان يرى أن محاكمة ومعاقبة الهراطقة ترجع للقضاء المدني ولا حق للكنيسة في التدخل بذلك[357].

وكان عصر الأنوار بداية التسامح في العصر الحديث، إذ ظهرت أول مراكز عصر الأنوار الأوربي في ايطاليا التي شكلت حلقة وصل بين الثقافتين الأوربية والإسلامية، وتميز عصر الأنوار بالنزعة الفلسفية والإنسانية[358]. وارتبط التسامح بالحداثة وبالدعائم أو الأفكار الثلاث الكبرى المهمة التي جسدتها وهي حرية الضمير، ومن ثم الفصل بين دائرة المقدس ودائرة الدنيوي، والمساواة ومن ثم حقوق الإنسان وحماية الأقليات[359]. وعلى الرغم من قدم فكرة التسامح إلا أنها لم تصبح واقعاً ملموساً إلا بعد الحروب الدينية في أوربا، إذ تحولت هذه الفكرة من أداة أو وسيلة لحل مشكلة ما أو التغلب على ظروف سياسية ودينية ما إلى شعار إصلاحي بل قيمة يأمل أي مجتمع في تسديدها[360]. ومن رجال السياسة والمفكرين الذين تناولوا موضوع وفكرة التسامح مكيافيللي(1469 ـ 1527م)، الذي رأى أن من المستحب أن يكون الأمير متسامحاً ومشهوراً بالتسامح، وأن يقدر على ذلك بالفعل، لكن الواقع قد يتطلب القسوة أيضاً، لأنها هي التي تحفظ سلطة الأمير ومعها دولته[361].

ويرى ايراسم أن أيّة حرب ستدمر البشرية، فلا بد من المحبة والتسامح وفقاً لدعوات المسيح، لذلك نبذ العنف، وأدان كل الذين يعطلون إمكانية الوفاق، ورفض اعتداءَهم على السلم الأهلي بذريعة فرض واجب الطاعة للأمير، وعليه كان التسامح المدني لديه ضرورياً من أجل السلام والوحدة اللذين هما الخير الأسمى الذي ينبغي السعي من أجله، وإن كانت دعوته لتسامح مؤقت[362].

ويصف توماس مور(1480 ـ 1535م) في كتابه (يوتوبيا 1516م)، الحياة في جزيرته الخيالية بأنها متحررة من التعصب، مما عبّر عن نظرته التحررية الجديدة القائمة على التسامح الديني[363]، ودعا أيضاً في كتابه إلى التعددية الدينية ليس من مدينة لأخرى فقط، بل حتى داخل أسوار المدينة الواحدة نفسها، فتعدد الديانات في رأيه ظاهرة مألوفة، وهو أمر اقتضته المشيئة الإلهية، ويتطلب التعايش السلمي

الإقرار بهذه التعددية وعدم اللجوء للعنف والتهديد[364]. ووصف مدينته وأهلها بأنهم متسامحون في عقائدهم الدينية إلى أبعد الحدود، وينتخب الشعب رجال الدين بالاقتراع السري ولا تتجاوز سلطتهم الناحية الدينية[365]، أذ يوجد في كل مدينة ثلاثة عشر كاهناً يتولون الإشراف على الأمور الإلهية، ويسهرون على الأديان ويقومون بدور المراقبين في المدينة، ويجب أن نقول هنا الأديان وليس الدين، لأن التسامح هو القانون في يوتوبيا، ويقوم هذا التسامح على الاعتقاد بأنه إذا كان هناك دين حقيقي، فإن قوة الحقيقة ستفرض نفسها في النهاية دون الحاجة إلى التهديدات المشئومة والاضطهاد[366]. لكن تسامح مور هذا لم يمنعه من أن يستثني منه الاجتماعيين الراديكاليين والكفرة [367]، وهذا ما يجعل تسامحه تسامحاً خاصاً وليس عاماً.

ويذهب أحد الآراء إلى أن مارتن لوثر (1483 ـ 1546م)، كان أول من استخدم كلمة التسامح في عام 1514م، عندما ربط التسامح بحرية المعتقد والإيمان والضمير[368]، وأوصى لوثر بحرية الضمير (التفكير) والمساواة، وفصل بين حرية الضمير، التي قال إن لديه كل النية لاحترامها، وحرية العبادة التي يعطي الأمير حق إبطالها، إذا كانت ستشكل تجديفاً علنياً على العزة الإلهية [369]. وكان لوثر في مطلع عهده يطالب بالتسامح معلناً عدم إمكانية منع الإلحاد بالقوة وأن الإيمان حر، فما الذي تفعله محاكمة الكفر أكثر من أن ترغم الناس على الموافقة شفهياً، لكنها لا تستطيع أن ترغم القلب[370].

وعرف لوثر بتسامحه مع الفرق المسيحية المختلفة وإيمانه بحرية الاعتقاد، شرط أن لا تثير الفتنة وتفتعل الخلافات، لكنه لم ينته بما بدأ به إذ أصبح لا حقاً أكثر تعصباً وتشدداً حيال الانشقاقات، فنادى بإعدام الهراطقة وشمل بذلك أيضاً أهل الديانات الأخرى، وحتى أصحاب العلم والمعرفة [371]. ورفض وجود أكثر من ديانة واحدة داخل الجماعة الواحدة بحجة الحرص على السلام العام، وقال بحق الأمير في إكراه رعيته على الإيمان والتعلم وسماع الوعظ، بذريعة تعليم الناس واطلاعهم على واجباتهم المدنية والاجتماعية والسياسية[372]. وبذلك كان تسامحه عاماً يشمل كل

الفرق والديانات بل حتى الملحدين، ثم أصبح خاصاً بما يجعله أيضاً تسامحاً مؤقتاً.

واتخذ ميتشال لوبيتال(1505 ـ 1573م) في أول أمره موقفاً مماثلاً لموقف إيراسم، القائل بأن إصلاح الكنيسة أخلاقياً أكثر أهمية من إصلاحها عقائدياً، وأدان العنف الذي كان يمارسه الكاثوليك والبروتستانت ضد بعضهم، بذريعة خدمة الدين والدفاع عنه، لأن ذلك في رأيه يعاكس تعاليم المسيحية، الداعية للاعتماد على الكلام والإقناع، ولأن قضية الله لا تبتغي الدفاع عنها بالسلاح. وإذا كان لوبيتال قد اعتقد في مراحله الفكرية الأولى بتعذر قيام سلام حقيقي في مملكة منقسمة دينياً، لأن الحرية الدينية الخالصة ليست حلاً في رأيه، لأن الحل الذي يضمن السلام هو المجمّع الوطني الكفيل بإرساء الوحدة وتحقيق التوافق الوطني في نهاية المطاف، وأوصى الكاثوليك بانتظار قيام هذا الجمّع، وألا يستعملوا مع مخالفيهم حتى قيامه إلا أسلحة الرأفة والمحبة، لأن المجاملة أجدى من القسوة، ولأن (السكين قلما تنجع في مقاومة الروح، إن لم تؤد إلى هلاك النفس والجسد معاً)، فقد تحول موقفه لاحقاً إلى الدعوة إلى منح الرعايا حرية الضمير والمعتقد بشرط إعلانهم الولاء المدني للحاكم ومن ثم للدولة. وفي ضوء ذلك طالب الفرنسيين من الكاثوليك والبروتستانت معاً، أن يطرحوا عنهم التسميات المذهبية ولا يبقون إلا على تسمية واحدة (المسيحيين).

وذهب لوبيتال ومعه تيار السياسيين في فرنسا في كتابهم (حض الأمراء) إلى الدعوة للتسامح مع المختلفين دينياً أو مذهبياً على قاعدة الوحدة الوطنية، التي أصبحت متمايزة عندهم عن الوحدة الدينية وغير مرتبطة ولا مشروطة بها، وكوسيلة لتجنب الإلحاد المتزايد، والقبول بالاختلافات الدينية والمذهبية وممارساتها، والدعوة للتساهل/التسامح معها[(373)]. وتجلت هذه المواقف في قرار سان جرمان عام 1570 القاضي بحرية الضمير والمعتقد لكل رعايا الملك الفرنسي، وقد التقت مواقف لوبيتال وجماعة السياسيين التسامحية مع تطلعات البروتستانت الفرنسيين، الذين تصاعدت دعواتهم إلى التسامح الأهلي بعد تعرضهم لمذبحة عيد سان بارتلمي[(374)].

وأدان إيتيان دو لابويسي (1530 ـ 1563م) أحد ممثلي الحركة الإنسانية المسيحية، ودون تساهل، أول بوادر التسامح الأهلي التي بدأت تظهر في فرنسا الداعية للتسامح مع تعدد الأديان والمذاهب في البلد الواحد، إذ كان يرى: (أن الشر كل الشر يكمن في تنوع الديانات)[375]، معللاً ذلك بالانعكاسات السلبية لهذا التنوع على الصعيد السياسي والاجتماعي، لأنه يعوّد الرعايا على العصيان، ولأن التسامح يشجع على الزندقة، لذلك أدان الثنائية الدينية والمذهبية في الدولة.

لكن لابويسي أدان أيضاً استخدام وسائل القوة والعنف ضد المختلفين دينياً ومذهبياً، حيث قال: (لقد فعلنا ما هو أسوأ عندما أردنا أن نحمي بالسيف والنار لا الآراء السلمية وحسب، بل الأنظمة أيضاً، محايدة كانت أم مفرطة على سبيل المصادفة، إذ ليس ما هو اخطر في دولة تنوي الحد من انتشار رأي ديني يعكر صفو الشأن العام، من أن نجبر مؤيديه على الموت في سبيله)[376].

ويكمن الحل في رأي لابويسي في الاتفاق مع البروتستانت وجمعهم في قطيع واحد، ورد الضعفاء منهم دون الإساءة إلى معتقداتهم. وبذلك، يكون لابويسي رافضاً للعنف مع المخالفين أو إقصائهم، ومعتقداً بإمكانية إقناعهم وجمعهم تحت سقف واحد (الكنيسة بعد إصلاحها)، لأن للتعددية الدينية في رأيه آثاراً سلبية على الوحدة السياسية والاجتماعية للدولة، فهو لا يعارض هذه التعددية تماماً، لكنه لا يشجع على نشرها بل يتقبلها ويحترمها أي إن تسامحه تسامح سلبي وجزئي (ديني ـ مذهبي)[377].

ويشبه جان بودان (1530 ـ 1596م) مكيافيللي في دعوته إلى الحكم المطلق، لكنه يضيف إليها دعوته أيضاً إلى التسامح الديني لما شاهده من حروب ومذابح بين الكاثوليك والبروتستانت وخاصة (مذبحة سان بارتلمي) عام 1572م، التي راح ضحيتها ما يقارب (70000) من البروتستانت[378]. ويلتقي بودان في مؤلفه (الجمهورية 1576م) مع ميشال لوبيتال وتيار السياسيين في شجبه استعمال القوة ضد المختلفين دينياً أو مذهبياً، معلناً أن الحكمة السياسية تقتضي اعتماد أساليب الرحمة والوداعة، فعلى الملك كما يرى أن يتريث في معالجة الشؤون

الداخلية، وينظر إلى الأمر من الوجهتين السلبية والايجابية دون اللجوء إلى العنف[379]. وبلغ تسامح بودان ذروته في كتابه (الندوة السباعية)، الذي عالج فيه في حوار بين سبع شخصيات ذات انتماءات عقائدية مختلفة مسائل التعددية الدينية والمذهبية، انطلاقاً من دعوته للسياسيين إلى التسامح الأهلي مع المصلحين فكان تسامحه ايجابياً[380].

ورفض مونتاين (1533 ـ 1592م)، الذي يصف نفسه بأنه شديد التدين وعلماني المنهج، العقائد البروتستانتية من منطلقين: منطلق ديني لأنها في رأيه تعبر عن حب الذات والكبرياء وقد تسببا بالإطاحة بالسلم الأهلي، ومنطلق محافظ لأنها من صور التجديد والتحديث اللذان يكرههما لما فيهما من خروج عن الأعراف والمألوف. وانتقد الكاثوليك لتسامحهم مع خصومهم، ودعاهم لمقاومة العقائد البروتستانتية في صورها اللوثرية والكالفنية[381]. ولكنه لم يكن يؤمن أيضاً بالقوة والعنف منهجاً وأسلوباً لمحاربة الظلال الديني والتعامل مع المخالفين، ويرى أهمية التمييز بين الأخطاء الناجمة عن الضعف وتلك المتأتية عن الخبث، ويرفض معاقبة الكفار والهراطقة لأن أخطاءهم ليست صادرة عن خبث، ويدين كل الفرق والأحزاب السياسية والعسكرية ذات الطابع الطائفي، التي تستغل الدين لتحقيق مآربها، وبهذا يكون تسامحه خاصاً وجزئياً[382].

ودعا بيير بايل (1647 ـ 1706م) إلى التسامح مع الأديان والمذاهب الأخرى، لأن اعتقاد البعض بصحة معتقدهم ومحاولتهم إبادة أصحاب المعتقدات الأخرى ما هو إلا عودة إلى قانون الغاب، وإرجاع للجنس البشري إلى نفس الحال التي يتحدث عنها رجال السياسة، والتي كان فيها كل فرد سيداً وله الحق في كل شيء مادامت لدية القوة للاستيلاء عليه[383]. وكان فكر بايل انتقادياً يهتم اهتماماً بالغاً بالسلام والتسامح، وقد رد على محرضي البروتستانت على العصيان العام بالدعوة إلى الهدوء[384]. وانتقد لوك في مطالبته بالتسامح حتى مع الذين ينكرون وجود الله، لأن المعرفة اليقينية غير ميسورة للإنسان لأن العقل الإنساني ضعيف مما يقتضي التسامح مع كل إنسان[385]. وولد مع بايل البرنامج السياسي للتسامح

القائم على احترام الآخر ليس فقط عن اقتناع، بل لأننا قادرون على مثل هذا الاقتناع أيضاً[386].

ولم يؤكد بايل مجرد التسامح السياسي فقط بل أكّد التسامح القائم على حرية الضمير أيضاً، وكان مدركاً تماماً أنه يسير عكس التيار ويتعرض لخطر جسيم عندما يكتب في ملحق كتابه تعليق فلسفي: (إن من يتكلم بشيء من القوة يعالج التسامح كما فعلت أنا، إنه ينظر إليه تقريباً على أنه مهرطق حتى بين البروتستانت)[387]. واعتقد بايل بأهمية عدم إكراه الناس وترك كل إنسان لضميره حتى لو ضل أو أخطأ، وانتقد إلغاء لويس الرابع عشر مرسوم نانت 1685م الذي يسمح للبروتستانت بإقامة شعائرهم الدينية، لأنه يرى أن إكراه الناس على الديانة يتعارض مع الإنجيل الذي يدعو للطف والمحبة، وانتقد القديس أوغسطين لعدم تسامحه مع الهرطقات، ورد على مزاعمه بشأنه، وبذلك يكون تسامحه تسامح ايجابياً عاماً سياسياً ودينياً[388]. وكتب (روجر وليمز) أول تصريح كبير في موضوع التسامح في كتابه القواعد الدموية في الاضطهاد من اجل قضية الضمير 1644م، ودعا الحكومة إلى عدم فرض أي معتقد أو هيئة دينية[389].

وكان اسبينوزا (1632 ـ 1677م) يضيق بالتعصب، ويرى أن للمرء الحق في مخالفة الحاكم، وهو صاحب أشهر وأعمق مقولة في الحرية والتسامح: (ما لا يمكن منعه يجب السماح به) ويعتقد أن أعظم نكبة تحل بالدولة عندما تنفي أشرافها لمخالفتهم آراءها[390]. ودافع اسبينوزا عن مبدأ الحرية الكاملة في التفكير والمعتقدات الدينية فقال: (حيث إنه لا يمكن لأحد أن يصادر حق أحد في حرية المشاعر وإصدار الأحكام، وحيث إنه حق طبيعي لكل إنسان أن يكون سيد نفسه فيما يتعلق بفكره، فإن هذا يستلزم أنه لا يمكن إجبار الناس الذين يتكلمون بطرق وأساليب مختلفة، وأحياناً متناقضة دون حدوث عواقب وخيمة، على ألا يتحدثوا إلا وما تمليه عليهم السلطة العليا).

وبذلك كان التسامح عند اسبينوزا وسيلة للتعايش بسلام مع الآخرين الذين يحملون معتقدات وأفكار مخالفة لنا[391]، وهو يرى أنه لا يوجد دين يرفض الآخرين

أو مساعدتهم أو معاملتهم بالحسنى وبمحبة، لكن الطقوس والشعائر التي تختلف من دين لآخر هي التي تفرق بين البشر وتشعل الحروب المذهبية، وبذلك يكون ذا تسامح ايجابي عام سياسي وديني[392].

وعرف عن جون لوك (1632 ـ 1704م) أنه رائد من رواد التسامح، ولكن هناك من يعتقد أن رسالته عن التسامح وليدة الظروف السياسية والاجتماعية في عهد تشارلز الثاني وجيمس الثاني، ودعوة لتأييد سياسة وليم أوف أورانج خليفة هذا الأخير وزوج ابنته ماري الذي تولى عرش انكلترا بعد الثورة المجيدة عام 1688م، إلا أن هذه الرسالة أوسع أفقاً من ظروف انكلترا، وتحمل في ثناياها دعوة شديدة إلى حرية الضمير بوصفها حقاً طبيعياً لكل إنسان[393]. ويرى لوك أن عدم التسامح الديني أو العرقي يعني ظلم واضطهاد الأفراد، وهذا يؤدي إلى التمرد والفتنة، فالدولة العادلة المعتدلة تعيش في سلام وأمان، والدولة التي ترهقها المظالم وضروب الاستبداد فريسة دائمة للمنازعات والصراعات[394].

وحيث إن الناس في كل دولة معرضون للخطأ حكاماً ومحكومين، علماء وأساتذة، فمن الخطأ وضعهم تحت التوجيه المطلق فلا فائدة من استعمال القوة لتوجيه الناس[395]. ويصف لوك المخالفين بأنهم أفراد يتبعون اقتناعات ضمائرهم بإخلاص ولا فائدة من استخدام القوة معهم كي يغيروا آراءهم، وإنما يجب إقناعهم أن يصيروا أصدقاء الدولة، وبقدر تعلق الأمر بالتسامح الديني، فإن الأمور الدينية هي بين الفرد والله دون الحاكم، لأن الحاكم لا يتدخل إلا فيما يحقق السلام المدني ويضمن أمن وسلامة ممتلكاته ورعيته فيقول: (ليس من المعقول أن يكل الناس إلى الحاكم المدني سلطة أن يختار لهم الطريق إلى النجاة، إنها مسألة خطيرة لا يمكن التسليم بها)[396]. ويدعو لوك في الوقت نفسه الكنيسة إلى المحبة، والتسامح، ونبذ العنف تجاه كل الناس مهما اختلفت طوائفهم أو دياناتهم فيجب عدم الإضرار بالمختلفين عنا دينياً... بل المحافظة على حقوقهم المدنية لأنها لا تخضع للدين[397].

لقد كان لوك من المؤمنين بالتسامح الايجابي وليس السلبي، لكنه أيضاً

تسامح خاص لأنه استثنى منه الروم الكاثوليك لأسباب سياسية وليست دينية، لأن من ورائهم ستكون سلطة خارجية تهدم كيان الدولة[398]، وهو يسوغ عدم تسامحه معهم بأنهم إذا وجدوا الفرصة فسيهاجمون قوانين الدولة وحرية المواطنين وخيراتهم، وأنهم ينشدون التسامح من الحاكم فقط لكي يحصلوا على المَدَد والقوة الكفيلين بهذه المحاولة وهو أيضاً تسامح دائم[399].

وافتتن مونتسكيو (1689 ـ 1755م) بالدستور الانكليزي، ولاسيما أحكامه الضامنة للتسامح الديني، لأنه كان يناهض كل أشكال عدم التسامح، ويطالب الكنيسة بالكف عن ظلم مخالفيها ومنكريها، لذلك دعا إلى أن تفرض القوانين التسامح على الأديان، وتلزمها بأن لا يكدر بعضها صفو بعض فضلاً عن عدم تكدير صفو الدولة [400]. ويرى مونتسكيو أن قوانين الدولة السياسية يجب أن لا تعارض قيام الأديان الجديدة، بل تتسامح مع كافة الأديان الموجودة في الدولة[401]، لأن الشر ليس في تعدد الأديان، وإنما في روح عدم التسامح وفي التبشير بدين مهيمن ومن هنا تنشأ الحروب التي تملأ التاريخ[402]، وقد هاجم التعصب واللاتسامح عبر نقده للفرس والأتراك والإسلام [403]، أي أن تسامحه تسامح عام.

ويعد الفيلسوف الفرنسي فولتير (1694 ـ 1778م) فيلسوف التسامح بحق، لأنه ارتفع بالتسامح واقترب به من المفهوم المعاصر، إذ وضعه في المبدأ الأول لقانون الوجود الطبيعي وهو مبدأ التنوع، وقبول هذا التنوع حق أساسي للوجود وكأساس للقول بحقوق طبيعية[404]. والقانون الطبيعي هو الأساس الذي يقوم عليه القانون الإنساني، وهو قائم على المبدأ الأعظم الذي يقول (لا تفعل ما لا ترغب أن يُفعل بك)، وهو يرفض قول الإنسان للآخر: (آمن بما أؤمن به أنا وبما لا تؤمن به أنت، وإلا كان مصيرك الهلاك)[405].

ويرى فولتير في التسامح قوام الإنسانية فالكل يخطأ، ويدعو الجميع لتسامح أخطاء البعض الآخر، فالشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري والتسامح دواءٌ له[406]. ويدين فولتير الحرب العدوانية أو الدفاعية، ويدعو للسلام والمساواة والاعتراف بحريات الآخرين، والنظام الجمهوري هو أفضل النظم الذي يتلاءم مع

الطبيعة، لأنه يقوم على أساس المساواة واحترام الآخر دون تمييز بسبب جنسه، ودينه، ومنصبه... فهو نظام يقوم على تشريع العقل العام وعلى الأخلاق الأبدية ويدين النظام الثيوقراطي، لأنه ينتهي إلى الطغيان[407].

ويؤدي التسامح لدى فولتير إلى التعايش مع الآخر بقدر من المساواة، فالحلم والصبر لا يؤديان إلى العنف والعصيان المسلح، كما قد يعتقد البعض على أساس أن التسامح مثل الهدنة، يعطي الآخرين أو المتسامح معهم الفرصة للاستعداد من جديد للعصيان والعنف[408]، ويدحض فولتير هذا الرأي لأن التسامح في رأيه لا يتسبب في إثارة الفتن أو الحروب الأهلية، بل على العكس إن عدم التسامح هو الذي يؤدي إلى العنف والحروب، لذلك من مصلحة الأمم والمجتمعات التسامح[409]، لذلك دعا إلى التسامح مع الهراطقة (البروتستانت)، لأنهم لم يقترفوا خطأ لا على صعيد الأخلاق ولا على صعيد السياسة، سوى أنهم عارضوا صكوك الغفران واقترحوا إلغاءها، ورفضوا وجود المطهر فتعرضوا للاضطهاد والظلم فكان تسامحه عاماً وليس مطلقاً[410].

وينشأ التسامح عند ديفيد هيوم (1711 ـ 1776م) من المحبة والراحة وعدم التعصب والتحامل على الآخرين، وينشأ اللاتسامح من الحقد والحسد وكل ذلك يدور في دائرة اسماها هيوم (تداعي الانطباعات التي تكون مقارنة لتداعي الأفكار)، فاللذة والألم لا تنشأ من التسامح لأن ثمرات التسامح هي الأمن والاستقرار، وبذلك تشكل لذة وسعادة للبشرية على العكس من أعمال العنف التي لا تشكل سوى الألم والسخط[411].

واعتقد جان جاك روسو (1712 ـ 1778)، أن عدم التسامح المدني وعدم التسامح الديني مرتبطان بعضهما ولا ينفصل احدهما عن الآخر، ففي كل مكان يُقَرُّ فيه عدم التسامح الديني يكون من المستحيل أن لا يترك بعض الأثر المدني[412].
وكان يرى بأهمية التسامح مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها بقدر ما لا تنطوي عقائدها على شيء مضاد لواجبات المواطن، وأن المرء حر باختيار ديانته، ولا تهم هذه المعتقدات الدولة ولا أعضاءها إلا بمقدار ارتباطها بالأخلاق وبالواجبات

المترتبة على معتنقها تجاه الآخرين، لكنه غير متسامح مع غير المتسامحين الذي يقصرون التسامح والسلام على الكنيسة فقط[413]. وكان تسامحه مع المرأة محدوداً لأنه أقصاها واستبعدها عن الحياة المدنية، وحصر دورها في المجال الخاص (الأسرة) استنادا إلى التعريف الوظيفي للنساء وعد ذلك مسألة طبيعية[414]، وبذلك كان تسامحه تسامحاً خاصاً وجزئياً.

وجاهد آدم سميث (1723 ـ 1790م)، لجعل الفضائل المدنية جزءاً من رأيه في المجتمع، ويوضح في نظرية (المشاعر الأخلاقية)، أن الإفراد لا يتوجهون لحاجاتهم ومصالحهم الخاصة فقط بل هم على استعداد للتعاطف مع الآخرين، فالشخص يكون غير متحيز أي لا يرى نفسه أفضل من الآخرين، أي إنه يدعو إلى احتقار حب الذات والتفاعل مع الآخرين بالطريقة التي يعدها الكل عدلاً[415].

وميز الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (1724 ـ 1804م) بين شكلين من الأخلاق: ينظم الأول علاقة الإنسان بغيره من البشر، وينظم الثاني الحياة الإنسانية كلها، وتقوم كلا العلاقتين على أساس الاعتراف بالآخر واحترامه لكونه إنساناً، فالاعتراف الداخلي (داخل الدولة الواحدة)، والاعتراف والاحترام الخارجي بين الشعوب والأمم المختلفة، لهما مضمون ايجابي فهما يؤمنان الحفاظ على استمرارية النوع البشري ويقدمان له أسباب النمو والازدهار، لأنهما يعنيان الاعتراف بحقه في القرار والمشاركة والمبادرة أي الاعتراف بهويته الفاعلة التي تتفاعل مع الهويات الأخرى[416].

ويقبل كانط معنى التسامح عند لوك، لكنه يؤكد أهمية تأسيس التسامح على أساس ثابت تماماً، أكثر من تأسيسه على قاعدة (عش ودع الآخرين يعيشوا)، خاصة وأن التسامح يمكن أن يبقى فقط كمبدأ للسلوك عندما يختبره الإفراد، لكن الأفراد يتعلمون في عملية الفعل فهم الآخرين ويفسحون مكاناً للناس، وهكذا تظهر الفضيلة المدنية للتسامح[417]. ويؤكد كانط أن حالة السلام ليست من فعل الطبيعة، بل هي من صنع الإرادة البشرية أي إن سلوك وحرية الفرد يجب أن يخضع لاحترام حرية الآخرين، فإن مفهوم السلام يحمل في طياته علاقة الأنا والآخر، ومن هنا كانت

العلاقة وثيقة بين ثقافة السلام والاعتراف بالآخر أو بالأحرى (التسامح)[418]. لقد حدد كانط التسامح الداخلي والخارجي بين الشعوب والأمم المختلفة، وخرج بدعوته من إطار المبدأ إلى إطار الممارسة. ورأى ليسنغ (1729 ـ 1781م) أن التسامح لا يعني تحمل الرأي المخالف فقط، بل أهمية الجدل معه لدعم جهود الذات الهادفة للوصول للمعرفة عبر احترام الآخر والاعتراف به [419]، وهو لا يدعو في مسرحيته (ناثان الحكيم) للتسامح الديني فحسب، بل يدعو أيضاً إلى المساواة بين الأمم أي إن تسامحه داخلي وخارجي وذو طابع ديني[420].

وعبر جورج واشنطن (1732 ـ 1799م) عن التسامح بفكرة الضمير في كلمات كتبها عام 1789، إلى مجموعة من طائفة الكويكرز (الصاحبيين)، قال فيها إن الحرية التي يتمتع بها شعب هذه الولايات، حرية عبادة الله القدير على نحو يتفق مع ضمائرهم، ليست هي من بين أهم خيارات نعمهم فقط، بل هي من خيارات حقوقهم أيضاً، وهذا يعني أن الحرية الدينية ليست عطية إله محب يكره الاضطهاد فقط، بل عطية العقل البشري القابل للخطأ الذي يقر بأنه لا يستطيع أن يخترق أعلى أسرار الإيمان، ولكن الضمير يشمل أيضاً واجبات يدين بها الناس لأنفسهم ولكائنات بشرية أخرى[421]. وبيّن واشنطن أن المعرفة البشرية للأمور محدودة (نسبية المعرفة)، وأن الأمريكيين يتمتعون بحقوق المواطنة وحرية الضمير، وأن حكومة الولايات المتحدة التي لا توقع على التعصب أية عقوبات، ولا تقدم أية مساعدة، لكنها تطلب من أولئك الذين يعيشون تحت حمايتها، أن يسلكوا سلوك مواطنين صالحين بدعمهم الحكومة ودعم بعضهم لبعض، فهناك حقائق تفرضها الطبيعة البشرية[422].

ورأى فردريك هيجل (1770 ـ 1831م) أن المجتمع المدني هو وضع يتعين فيه الطلب على الحرية مع إمكانية الاحترام المتبادل والمشترك بالنسبة لحقوق كل الناس[423]، وفي سياق العقل العام الذي أوصى به هيجل، يصل الأفراد بوجهات النظر المختلفة إلى فهم الآخر، ويجعلون للفرد الآخر مكاناً. وقد لا تصبح اعتبارات المصلحة الذاتية مانعاً لتحقيق احترام الاختلاف أو التعددية، وبتأكيد الفضيلة

المدنية وتشجيع الاحترام المتبادل (التسامح)، يتجنب المجتمع المدني عند هيجل مضامين الاستبداد الذي هو نقيض التسامح أي إنه ذو تسامح ايجابي عام وكلي ديني وسياسي[424]. وطور جون ستيوارت مل (1808 ـ 1873م) مفهوم التسامح في كتابه المعنون (عن الحرية) الصادر عام 1859م، إذا رأى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد بحقيقة مطلقة أي إن التسامح يمتنع مع (الدوجما dogma)، فالحرية الدينية لا تمارس إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية أي التسامح الذي ينبذ إزعاج سلامها بالمنازعات اللاهوتية[425]. إن التسامح لدى ميل هو الحرية التامة للجميع، حرية العبادة لجميع المسيحيين الذين يتعبدون على أساس واحد، وهي تعني التسامح مع جميع الفرق الدينية والطوائف المسيحية [426]، وأن اعتقاد المرء أن من واجبه حمل غيره على إطاعة أوامر الدين هي الأصل في جميع الاضطهادات الدينية، لذلك لا بد من عدم التعصب، والتسامح مع الآخر في عمل ما يسمح له دينهم به[427]، وأن اختلاف الآراء سواء أكانت دينية مدنية لا ينبغي أن يقابل بالتسامح فقط، بل بالتشجيع والتأييد وأيضاً. فالحق يقف في صف رأي الأقلية لأنها تمثل المصلحة المهملة التي تخشى أن لا تحظى بنصيبها من العناية[428].

ويعتقد ميل أن السلطة قد تحاول إخماد رأي صحيح، لكن السلطة والغالبية العظمى من البشر غير معصومين من الخطأ. فالرأي الذي يحاولون إسكاته قد يكون مشتملاً على جزء من الحقيقة أو كلها، فلا بد من المناقشة والنقد البناء[429]، وإذا كان الجنس البشري كله مجتمعاً على رأي باستثناء شخص واحد مخالف لهذا الرأي ما كان للجنس البشري حق في إسكاته. لذلك يفترض مل[430]:

1 ـ أن الرأي الذي نحاول إخماده خاطئ، ولكن الذين يريدون إخماده ليسوا معصومين من الخطأ. فاليقين ليس مطلقاً.

2 ـ أن الرأي الذي نحاول إخماده صحيح، وهنا لا بد من معرفة الأسس وإلا تعرضت الآراء المعتنقة من دون اقتناع للانهيار.

3 ـ أن الآراء المتعارضة مشتركة في الحقيقة فيما بينها ويتطلب الأمر وجود الرأي المنشق ليكمل بقية الحقيقة، إذ إن الرأي الملقن لا يتضمن سوى قسم منها.

4 ـ أن هذا الرأي قد يضعف أو يضيع ويحرم من التأثير الحيوي في الأخلاق والسلوك، ومن ثَمَّ يمنع نمو أي اقتناع حقيقي مخلص يمكن أن يأتي به العقل والتجربة الخاصة.

وعليه، فإنه يرى أن لا نرفض الاستماع لأي رأي لأنه سيكتم الحقيقة، وأن نلتزم بسماع كل الآراء التي يمكن عدّها ضد مواقفنا وتأملها بمهارة[431].

واعتقد ميل أيضاً أن التربية هي الطريق الأفضل لتعلم الفضيلة المدنية (الاحترام المتبادل)، وتعلم الناس أن يتجنبوا الأفعال المتطرفة أو الأفعال التي تتجاوز الحدود المناسبة للسلوك[432]. واختلف مل عن غيره باحترامه للمرأة واعترافه بمكانتها السياسية والاجتماعية، فعدها جزء مكملاً للرجل، واستنكر النظرة السلبية القائمة على حرمانها من دورها السياسي والاجتماعي، ورفض القول بأن طبيعة النساء مختلفة، لأنه أمر غير موجود، فحرمانها من حقوقها ودورها أو خضوعها للطغيان الأسري هو نتيجة العادات والتقاليد والظروف والتربية السائدة، ولها من القدرة العقلية والبدنية كما للرجل، وبما يؤهلها للقيام بوظائفها أو توليها الوظائف العامة العليا (السياسية)، لذلك نجده يدعو إلى احترامها وتحريرها من تلك القيود عبر تشريع قوانين تحترم المرأة وتعترف بكيانها، واستنكر بعض القوانين التي يتحقق فيها ذلك كقانون الزواج وغيرها[433]، وبذلك كان تسامحه ايجابياً وعاماً ودائماً.

وعالجت مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين المعاصرين أيضاً موضوع التسامح ومنهم وليم جيمس (1845 ـ 1910م)، الذي اعتقد بأن الحقيقة ليست صفة ساكنة تكمن داخل أفكار ثابتة، بل إن الأفكار تصير حقيقة نتيجة للأحداث وتأثيرها، وأن التغير الدائم في هذا الأحداث يجعل الحقيقة دائمة التغير. ويرفض جيمس الإقرار بسلطة الدولة المطلقة غير المحددة، ويدعو للتعددية والتسامح بإزاء الاختلافات بل تشجيعها لما في ذلك من دعم لتقدم الأمة، حتى إنه يقبل بوجود الفوضويين والعدميين والاشتراكيين ودعاة الحب المباح، لأن الوصول إلى أفضل السياسات يتم عبر المنافسة والتجربة الفعلية التي تستأصل السياسات المنحرفة، أي إن تسامحه سياسي ايجابي وعام[434]. ويؤكد كارل ياسبرز (1883 ـ 1969م) في

فلسفة التواصل أهمية فكرة الاتصال بين الأنا والآخر بوصفه تواصلاً وجودياً، ويصف هذا الاتصال بأنه صراع بين عاشقين لا يحاول كل إنسان فيه إخضاع الآخر وامتلاكه، بل إنه يحمله على كسب وجوده الحقيقي فهو صراع غرامي، فالعلاقة بين الأنا والأنت هي علاقة اللاعزلة[435]، ولا يعني التواصل هنا الذوبان بل الانفتاح على الآخر، وهو تواصل اختياري وإرادي، فالفرد ليس مجبراً على التواصل، ويتجلى هذا التواصل عبر التعددية السياسية التي جوهرها هو الاعتراف بالآخر وحريته الفردية في إطار الوجود العام والأمة، فبالمشاركة السياسية تتحقق الحرية السياسية للفرد، وبالحرية يستطيع الفرد التعايش مع حرية الضمير أي إن تسامحه ايجابي وعام وسياسي[436]. ويضع كلارك (1884 ـ 1952م) ثلاث قواعد بديهية للبشر[437]:

الأولى: بإزاء الله أي تقديسه.

الثانية: بإزاء أنفسنا أي الحفاظ على وجودنا.

الثالثة: بإزاء المخلوقات البشرية أي التصرف مع الآخرين بتسامح ووفقاً لقاعدتي العدل والمحبة، أي السعي والاستعداد لعمل الخير بإزاء الآخرين وتنفيذ الواجبات التي تربطنا بهم.

وكتب كل من (روبرت بول فولف، وبارنجتون مور وهربرت ماركوز عام 1965) كتابهم عن التسامح (نقد التسامح الخالص) الذي بينوا فيه[438]:

1 ـ اعتقاد (فولف) أن الديمقراطية التعددية من حيث هي أعلى مراحل تطور الرأسمالية، مؤسسة على تعارض المصالح بين الجماعات الاجتماعية وتفوق جماعة على الجماعات الأخرى، بحيث يمكنها فرض رأيها على الحكومة، وبذلك تنتفي العدالة وينتفي التسامح.

2 ـ اعتقاد (بارنجتون) أن القول بأن الأسلوب العلمي في تناول قضايا المجتمع يفضي إلى التسامح، فالعلم متسامح مع النقد ولكنه غير متسامح مع اللامعقول.

3 ـ اعتقاد (ماركوز) بضرورة محاربة التسامح لأنه يحافظ على الوضع القائم على

الظلم والطغيان، ودعوته إلى ما يسميه (التسامح المغرق)، القائل بأن التسامح ليس هبة من السلطة القائمة، لأنها عبارة عن طغيان الأغلبية على الأقلية، ولهذا فإن الأقلية وحدها القادرة على اختراق الطغيان من أجل تأسيس مجتمع حر.

وطرح الفيلسوف الفرنسي المعاصر عمانوئيل لفيناس (1903 ـ 1995م) خطاباً جديداً، يبدأ في تحليل الحوار مع الآخر وملاحظة حقوق الآخرين الذي تتجلى آثاره الثقافية والتربوية في التفاهم مع الآخر والآخرين، ويؤكد الاهتمام بالحوار مع الآخر ويعتقد أن علم الوجود قد تجاهل وجود الآخر في الماضي، لاقتصاره على دراسة الوجود فقط بين مفهوم الآخر ومفهوم الله، لأنه يراهما في ارتباط واحد[439]. ويرى الفيلسوف العلماني نوربرتو بوبيو (1904 ـ 2004م)، أن بين التعصب والتشكيك مكاناً للموقف الذي يرى أن المذاهب الحقيقية يمكن أن تكون عديدة، وهو لا يدين أولئك الذين يخالفونا الرأي، ومدح التسامح بعد اقتراحه هذا في أربعة موضوعات محددة هي[440]:

1 ـ موضوع يتعلق بمن هو واثق بأن القوة التوسعية للحقيقة ستنتصر في النهاية، وستبدد سحب الخطأ فما الغرض إذا من منع الخطأ بالاضطهاد.

2 ـ موضوع يناسب من يعتقد أن الحقيقة لا يقدر لها أن تتجاوز الخطأ، إلا بصعوبة وبخطورة ولكن بتخليه عن تغليبها بالقوة.

3 ـ موضوع يصلح لمن يعتقد أن الخطأ مقدر له أن يبقى بجوار الحقيقة، ولكنه يقبل بهذا الخطأ باسم احترام الآخرين.

4 ـ موضوع أن التسامح أخف الضررين ويوحي بموقف عملي ذي نتيجة طبيعية[441].

ووضع كارل بوبر (1920 ـ 1994م)، ثلاثة مبادئ أساسية للتسامح يشتقها من تبصر سقراط: (إني اعرف أني أكاد لا أعرف شيئا وحتى هذا لا أكاد أعرفه)، ومن إيراسم وفولتير وليسنغ، وهذه المبادئ هي[442]:

1 ـ مبدأ اللا عصمة: أي إمكانية الخطأ والصواب لأحد الطرفين أو كلاهما.

2 ـ مبدأ الجدل العقلي: أي التعامل بموضوعية بعيداً عن الشخصانية.

3 ـ مبدأ الاقتراب من الحقيقة: وذلك عن طريق النقاش والاتفاق وليسْ العنف والهجوم الشخصي.

وصنّف رائد التسامح المعاصر جون رولز (1921 ـ 2002م) المجتمعات إلى نوعين(443):

أ ـ المجتمعات غير المثالية سيئة التنظيم وتضم:

1 ـ الشعوب الخارجة على القانون.

2 ـ مجتمعات منشغلة بأحوال غير مواتية أي ظروف سياسية، اقتصادية ...

3 ـ مجتمعات (متسلطة)، المطلقة السلطة الخيرة والمستبدة العادلة وهذه مجتمعات تحترم حقوق الإنسان، لكنها سيئة التنظيم.

ب ـ المجتمعات المثالية وتضم:

1 ـ المجتمعات الليبرالية وهي المجتمعات الجيدة التنظيم، والتي تستند إلى مبادئ الحق والعدالة والحرية والمساواة.

2 ـ المجتمعات السمحة القائمة على نظرية مثالية، وهي جيدة التنظيم وتسمح بالحق في المخالفة بالرأي وعلى المسؤولين الحكوميين والمشرعين أن يعطوا لمن له رأي مختلف رداً وافياً يتناول جوهر المسألة موضع الاختلاف وفقاً لحكم القانون وكما يفسر القضاء، ولا يجوز إهمال شأن المختلفين في الرأي على أنهم قاصرون أو ناقصو الأهلية(444).

ورأى جون رولز أن المجتمعات الليبرالية تتطلب مجموعة من الشروط تتعلق بمجموعة تصورات سياسية تحترم حقوق الإنسان وحرياته العامة، وتستند إلى ثقافة سياسية تحترم فكرة المواطنة، وفضائل سياسية مهمة تتعلق بالتسامح والتعاون والإنصاف والاستعداد لمقابلة الآخرين(445)، فلا بد أن يكون للتصور السياسي فكرة

معقولة عن التسامح مستمدة كلياً من أفكار سياسية، وقد لا يكون هذا الشرط مهماً في جميع الأحوال، لأننا نستطيع أن نفكر في حالات تعتمد فيها فكرة التسامح على المذاهب الشاملة السائدة في المجتمع، ولكن التصور السياسي يصبح أكثر قوة عندما يشمل في داخله فكرة معقولة عن التسامح، تُظهر معقولية التسامح من منظور العقل العام[446]. وتجسد فكرة الاتفاق أو الاتحاد المتلاحم التي طرحها رولز الفضيلة المدنية (التسامح) عند لوك، والاحترام المتبادل عند كانط، وتوجد ثلاث أفكار أساسية للتلاحم أو الاتفاق أو الاتحاد الدستوري عند رولز وهي[447]:

1 ـ فكرة الحقوق والمساواة بالحرية والتي تشكل أساس الاتفاق السياسي.

2 ـ فكرة اعتماد الناس على العقل العام، والذي يشمل اتجاه المشاركة في المداولة والإحكام المنظورة حول الأمور العامة.

3 ـ فكرة أن الاتحاد أو الاتفاق مطلوب من الناس ليلتقي كل مع الآخر في منتصف الطريق، ويكون التعاون مع الآخرين على عمل الشروط السياسية، التي يستطيع كل واحد قبولها بشكل عام[448].

وإذا ما وجد الاتحاد أو الاتفاق المتلاحم، فإن الأفراد يمكن أن يتسامحوا ليس فقط مع النتائج التي لا يتفقون معها، ولكنهم يستطيعون أن يستمروا في التسامح مع الوضع السياسي والاجتماعي للمجتمع، لأن ذلك الاتفاق أو الاتحاد يقترح ما يسميه رولز الأصول الدستورية أو العناصر السياسية الديمقراطية الدستورية، وبذلك يكون تسامحه إيجابياً وداخلياً وخارجياً وعاماً وكلياً [449].

وعالج (ويل كيملكا) مفهوم التسامح عبر نظريته المتعلقة بالتعددية الثقافية، التي تعبر لديه عن الكيفية التي ينبغي بموجبها بناء التضامن السياسي والاجتماعي في مجتمع متنوع ثقافياً، بحيث يتم فيه احترام هذا التنوع والتكيف معه عبر العمل بالقيم الديمقراطية الليبرالية والاندماج المؤسساتي واللغوي، وليس عن طريق ممارسة الإكراه والقسر تجاه الأقليات الثقافية[450].

ويرى كيملكا أن التسامح يعد فضيلة بنفسه، ولكن ضمن حدود معينة وإلا سيكون مصدر تهديد لمبدأ المساواة والحقوق، وهو يحدد التسامح في حق

الاستقلال الذاتي، الفدرالية أو الانفصال للحفاظ على ثقافتهم ومصالحهم، وحقوق التعددية الاثنية أي التشريعات التي تؤكد حق الجماعات الاثنية والأقليات الدينية، في التعبير عن خصوصيتها الثقافية والاستمرار بها مثل دعم الحكومة المالي لمهرجاناتها وفعالياتها الثقافية[451]، والتمثيل السياسي الخاص الذي يعبر عن منافع خاصة تمنح للأفراد بصفتهم أعضاء في جماعة اجتماعية ما. لكن هذه المنافع قد تعمل على إثارة النقد والخلاف[452].

ويرى أن التسامح من القيم الليبرالية الأساسية فلا يكفي العدل والمساواة للحفاظ على حقوق الأقليات الثقافية، بل لا بد أيضاً من التسامح أي الاعتراف العام بالاتحاد الثقافي مصدراً ثانياً من مصادر الحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها المواطن، عن طريق احترام الأقليات وإيلائها المكانة المهمة[453]. ودعا إلى التسامح مع الدول والأقليات غير الليبرالية ولكن بما لا يعني فرض الليبرالية عليها فلو فرضنا الليبرالية على تلك الدول والأقليات لأفقدنا التسامح مضمونه، وبذلك يكون تسامحه لايختلف نوعاً عن تسامح رولز[454]. لقد عرفت أوربا العصور الوسطى التسامح على يد بعض مفكريها، إلا أنه أصبح أكثر نضجاً وتبلوراً وانتشاراً في العصر الحديث، خاصة بعد الحروب الدينية التي اجتاحت أوربا إثر حركة الإصلاح الديني، وعرف الفكر الغربي المعاصر أيضاً التسامح، إلا أنه كان بعصوره المختلفة تسامحاً سلبياً وأحياناً ايجابياً، اختيارياً واضطرارياً، عاماً وخاصاً كلياً وجزئياً (دينياً، سياسياً..)، دائماً ومؤقتاً.

ثانياً: التسامح في الفكر السياسي العربي والإسلامي

عبر العديد من المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين قديماً وحديثاً عن مفهوم ومضمون التسامح بتطبيقاته المتنوعة، ويعود الفضل إلى أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (805 ـ 873م)، في التأسيس للتسامح الفلسفي في الفكر الإسلامي، إذ عرّف الفلسفة بأنها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق والعمل به، وحدد خمسة مبادئ تشكل منطلقات للتسامح الفلسفي وهي[455]:

1 ـ من المهم البحث عن الحقيقة

2 ـ الحقيقة لا يحيط بها رجل واحد ولا يحيط بها جميعهم

3 ـ الكل معرض للخطأ

4 ـ الوصول إلى الحقيقة يتطلب جهود الجميع

5 ـ التسامح المهم لتحقيق التقدم.

أي إن الكندي يطالب بالتسامح مع المخطئ وشكره على يسير الحق الذي قدمه، وكل ذلك من أجل تقدم المعرفة.

ويظهر التسامح الأخلاقي عند أبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه (932م ـ 1030م)، حين يُدرج تحت خُلق السخاء خصال (الكرم، الإيثار، النبل، المواساة، السماحة، المسامحة)، والسماحة لديه: هي بذل بعض ما لا يجب، أما المسامحة: فهي ترك بعض ما يجب أو الجميع بالإرادة والاختيار(456). وقدم أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (*) (947 ـ 1058م) في كتابه (أدب الدين والدنيا)، معالجة أخلاقية للتسامح ربط فيها التسامح بالمروءة التي تشترط عنده المياسرة، وهي تتخذ شكلان: الأول: العفو عن الهفوات، والثاني: المسامحة في الحقوق.(457)، وتبنى إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني (1028 ـ 1185م) المبادئ الخمسة للكندي عن التسامح والتي ضمّتها لائحته لآداب الجدل، الذي رأى أنه جدل محمود يصل إلى الحقيقة، وجدل مذموم يقوم على العناد والتعصب. وأكد أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وأبو عبد الله جابر بن حيان وأبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازي أيضاً على التسامح الفلسفي(458).

ورأى أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد ابن رشد (1126 ـ 1198م): أن هناك حقيقة واحدة ودروب مختلفة للوصول إليها، وهذا جوهر التسامح الفكري، وأساس الحرية لديه الاعتقاد بأن للأديان والفلسفات والعلوم دروباً مختلفة إلى هذه الحقيقة الواحدة، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه، وهو ما يعني احترام الآخر وقبوله، وطالب بالاستفادة من الانجازات الفكرية بقطع النظر عما إذا كان المفكر وثنياً أو يدين

بدين آخر، فالمعيار لديه هو صحة المعرفة[459]، لذلك انتقد الغزالي لرفضه الاستفادة من الروافد الفكرية اليونانية لغرض حماية الحضارة الإسلامية، ورد عليه بأنه ليس من خطر على شريعة الإسلام من جرّاء ذلك[460].

وبلغ تسامح ابن رشد قمته في موقفه من آراء المخالفين والخصوم، إذ يلوم الغزالي لحكمه على رأي الخصم بالفساد من دون تفهمه أو اعتبار المقدمات التي أدت إليه، فيقول: (إن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك ويناب عنهم، إذ لهم أن يحتجوا بها)، بل ويطالب بإيتاء الحجج لخصمه ليرتفع بـ (التسامح) إلى مقام العدل بل الإيثار[461]، وبذلك يمكن أن نعدّ ابن رشد من أنصار التعددية، إذ لا يمكن أن يكون هناك تسامح من دون الإقرار بالتعددية وبحق المرء في الاختلاف عن غيره، وهو يرى أن التعددية قائمة في طباع البشر واختلاف عاداتهم ومرجعياتهم، وهو ما حرصت الشرائع السماوية على التعامل معه وليس إلغاءه، لذلك كانت بنية الخطاب الإلهي قائمة على تعددية مماثلة تجعل منه خطاباً مفتوحاً لآفاق التأويل والفهم، وكان هدف ابن رشد هو الجمع والتوفيق بين الأمة وفصائلها وبين الأمة وغيرها من الأمم[462].

وكان لابن رشد موقف في نصرة المرأة إذ يقول في ذلك: "تختلف النساء عن الرجال في الدرجة لا في الطبع، وهن أهل لفعل جميع ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة، ولكن على درجة أقل من درجتهم، ويفقنهم في بعض الأحوال كما في الموسيقى"، ونقل المستشرق الهولندي (دي بور) عن ابن رشد قوله: (يجب على النساء أن يقمن بخدمه المجتمع والدولة قيام الرجال، وأن الكثير من فقر عصره يرجع إلى أن الرجل يمسك بالمرأة لنفسه، كأنها نبات أو حيوان أليف ومجرد متاع، بدلاً من أن يمكّنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها[463].

وتجاوز محي الدين بن عربي (1164 ـ 1240م) التسامح إلى ما هو أكثر منه، إذ تقوم فلسفته على ما يمكن تسميته (ما بعد التسامح)، بإبرازه القدرة الإنسانية على تجاوز مفهوم التسامح مع الآخرين، من أجل التواصل والحوار، وهذا ما عبر عنه في قوله[464]:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

وبرز التسامح عند رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873م) في موقفه من الحرية الدينية، التي لا تعني عنده حرية التدين أو النقد الديني وإنما حرية الاجتهاد[465]، وهي تشمل حرية العقيدة والرأي والمذهب، لكن بشرط ألا تخرج عن أصل الدين. وكان الطهطاوي أول من دعا إلى العدالة الاجتماعية والسلام في المجتمع، وطالب في كتابه «مناهج الأسباب» بتنمية روح المواطنة السلمية، والأخذ من الغرب من دون تبعية، والنظر إلى التراث دون تعصب، وربط التمدن بحرية الرأي وتعدد الأحزاب والفصل بين السلطات والحقوق المدنية[466]. وعُدّ أول داعية إلى تعلم المرأة في الشرق، إذ طالب بمساواة المرأة بالرجل خاصة في مجال التعليم، وأرجع النظرة السلبية للمرأة إلى الميراث الثقافي السلبي، والتعصب، والعادات والتقاليد الاجتماعية، والتأويل المغلوط للنصوص الدينية[467].

وتقبل (جمال الدين الأفغاني 1838 ـ 1897م) فلسفة الأنوار الغربية ومبادئها في حماية العدل ومقاومة الظلم والتسامح، بوصفها من مبادئ الاستنارة، واستخدم هذه المبادئ في حواره مع أقرانه الذين كانوا على النقيض من موقفه من فلسفة الأنوار، ورفض الهجوم على شبلي شميل الذي عده من حكماء الشرق، وأدان مهاجميه برغم اختلافه معه لأنه يحترم حق المخالفة[468]. وكان ينفر كل النفور من كل معاني التعصب الضيق الممقوت الذي يلقي بين الناس العداوات، فتسامى عن التعصب لأية فرقة من الفرق الإسلامية أو أي من المذاهب الفقهية[469]، ولكن الأفغاني عرف سياسياً بتطرفه الذي يقول عنه تلميذه محمد عبده، بأنه من اجل إنهاض الدولة الإسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق بباقي الأمم القوية ولكي تنكس بريطانيا[470].

ودافع الأفغاني عن التعصب لاعتقاده أنه يؤدي وظيفتين متكاملتين، وظيفة داخلية تتعلق بالاتحاد بين إفراد الجماعة، ووظيفة خارجية تتعلق بالاتحاد بين أبناء

الأمة في مواجهة أي عدوان خارجي[471]. ويبدو من ذلك أن الأفغاني كان متسامحاً داخلياً ومتعصباً خارجياً (مع المحتلين)، لأنه ينظر إلى التعصب بمفهومه الايجابي القائم على التعاضد والوحدة وليس بمفهومه السلبي، مما يعني أيضاً أن تسامحه خاص وليس عاماً.

وبقدر ما كان محمد عبده (1849 ـ 1905م) فخوراً بدينه، كان أيضاً بعيداً عن الرياء والتعصب المذهبي، مما جعل مذهبه في التفسير من أوسع المذاهب، إذ عَدَّ جميع الديانات التوحيدية صحيحة، إذ ليست اليهودية والمسيحية اليوم إلا صورة مشوشة للدين الحق، دين إبراهيم ونوح، وعدهما أقرب الأديان للدين الإسلامي، وكان متفائلاً بتوثيق عرى الإخاء والتسامح بين الأمم والمذاهب مستقبلاً [472]. وأشار محمد عبده في كتابه (الإسلام والنصرانية) إلى سماحة المسلمين مسترشداً بقول مالك بن انس: «من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجها ويحتمل الإيمان من وجه، حُمل أمره على الإيمان»، وعلّق على ذلك بقوله: «هل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا»[473].

وبلغ محمد عبده من الانفتاح والتسامح الحضاري الكوني تجاه الآخر، إلى حد الدعوة لاستلهام نموذجه المتقدم ليس تقنياً بل عقلياً وأخلاقياً، أي كما أخذ الآخر عنا من قبل، نسترد منه اليوم كل ذلك من أجل التواصل الحضاري[474]، لذلك نجده ينتقد فكر ابن تيمية الرافض للآخر والمكفر له[475]. ويقول أحد الآراء إن كتابات عبده عن المرأة لم تكن إلا تعبيراً عن انفعاله من موقف جمال الدين الأفغاني، الذي لم تكن للمرأة مكانة في فكره، فدافع عبده عن حقها في العمل والتعليم، وجواز توليها المناصب العليا، وبذلك لم تكن نظرته للمرأة اقصائية ولا تهميشية، بل دعا إلى إبطال قانون تعدد الزوجات إلا إذا كانت الزوجة عقيمة، وطالب بقانون بديل للأحوال الشخصية يخول المرأة حق طلب الطلاق لشده الظلم الذي تتعرض له[476].

وكان محمد رشيد رضا (1865 ـ 1935م) معجباً بالغرب في بداية حياته، فدعا إلى المهادنة وإلغاء المقاومة السياسية، لكنه تحول بعد عام 1918 إلى موقف

شديد العداء للاستعمار الأجنبي، واعتقد بأهمية قيام حكومة الخلافة الإسلامية بصورة مدنية على أساس العدل والمساواة وتضمن الحرية الشخصية لغير المسلمين[477]، أما المرتد والمنافق فيمكنه أن يحصل على جميع الحقوق الشرعية والعرفية والقانونية، وإن عرفوا أنهم لا يدينون لله بالإيمان بعقيدته ولا بإقامة شعائره، إذ لا تعاقب الحكومة الإسلامية غير المسلمين على شيء يحل لهم في دينهم، وأن لم يكن حلالاً في الإسلام، وهو يرفض إعدام المرتد، إلا إذ مثل خطراً يهدد الأمة ويضر بسلمها العام، بل يجب مجادلته بالحكمة والموعظة الحسنة[478].

وتصور عبد الحميد الزهراوي (1855 ـ 1916م)، أن السياسة وليدة المحبة الاجتماعية القائمة على الصراع والتعاون، لذلك يطرح فكرة التضامن القائمة على أساس التعايش السلمي في إطار (مبدأ التعاون)، ولا يعني ذلك تغييب القيم والآراء المتعارضة وإنما توفير الإرادات الواعية عبر ضوابط سياسية وأخلاقية تضمن التنافس السلمي البعيد عن العنف والإقصاء[479]. ويضع الزهراوي شرطين لتحقيق التعايش السلمي والتعاون[480]:

1 ـ أن يتأمل الإنسان في السنة الإلهية المقررة للتضاد والقاضية بجعل البشر مختلفين متباينين

2 ـ أن يحرر الإنسان عقله وفكره من الفكرة، التي تفيد بأن جعل البشر المختلفين أمة واحدة أضمن سبيل إلى الخير العام والسعادة العامة.

وتجاوز محمد حسين النائيني (1273 ـ 1355ه) المفهوم السياسي الإسلامي التقليدي للتسامح، مقدماً فهماً إسلامياً جديداً للدولة والمواطن والحريات يقر بأن المواطنة وليس الدين، هي الأساس الذي تترتب في ضوئه الحقوق الأساسية لكل فرد، باعتبار السلطة حقلاً مشتركاً للعيش، ويقر للآخر المختلف دينياً وفكرياً والمماثل وطنياً بحق المشاركة في المناصب الدنيوية، ويدعو إلى المساواة والعدل والحرية، ويرى في الآخر الغربي كبريطانيا مثلاً: أنها ديمقراطية مع شعبها واستبدادية مع الشعوب الأخرى كالهند، لذلك يرفض التعامل معها أو الاعتراف به[481] فهو متسامح داخلياً وليس متسامحاً خارجياً.

وعرّف (يوسف القرضاوي 1926)، التسامح في إطاره الديني بأنه «عدم التعصب لرأي ضد رأي آخر في المسائل الخلافية، ولا لمذهب ضد مذهب ولا إمام ضد إمام»، ورفع شعار التسامح الذي عبر عنه محمد رشيد رضا بقوله: «يعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه». ويحدد القرضاوي مجموعة من المبادئ للتسامح هي[482]:

1 ـ احترام الرأي المخالف وتقدير وجهات نظر الآخرين وإعطاء آرائهم الاجتهادية حقها من الاهتمام والاعتبار.

2 ـ إمكان تعدد الصواب إذ يرى إن بعض الأصوليين أن الصواب يتحدد في أحكام الفروع

3 ـ حتمية الخلاف في تكييف الواقع، وليس على الحكم الشرعي.

وكان للدراسات الفكرية والفلسفية للعرب النصارى دورها في تفعيل الدعوة للتسامح بدءاً من بطرس البستاني (1819 ـ 1883م)، الذي أكد بعد أحداث الفتنة الطائفية في لبنان عام 1860م على مخاطر التعصب المذهبي، وأن التدين الصحيح يدفع إلى التسامح والمحبة والإخاء والتعصب يدفع إلى الكراهية والانغلاق على الذات[483]. ولم يقف شبلي شميل (1850 ـ 1907م) عند حدود التنديد بالتعصب والانقسام الديني، بل أرجعه إلى طبيعة النظام السياسي، الذي دعا إلى الفصل فيه بين الدين والدولة[484]. وأرجع سليمان البستاني (1856ـ 1926) عدم التسامح إلى نقيضه وهو التعصب، وهو في ذلك لا يخرج كثيراً على آراء بطرس البستاني الذي أرجع التعصب إلى أسباب دينية أو إلى حب الذات، وأن الذي يثير التعصب هو اللاتسامح السياسي، إذ سمح الاستبداد ألحميدي بالتدخل الأجنبي بعد أن شرذم القوميات، لذلك دعا البستاني إلى ضمان الحريات الأساسية عن طريق الدستور، مما يبعث روح التضامن والإخاء[485].

وأعلن أديب اسحق (1856 ـ 1885م) في مقالته (التعصب والتساهل) الصادرة عام 1874م، أن التعصب مفهوم أوجدته السلطة السياسية لغرض ديمومة وجودها إلى جانب التعصب الذي أوجدته الحركات المرتبطة بالمعتقد الديني[486]، وأدان التعصب لأنه يعني لديه الغلو واستخدام القوة تجاه الناس لمنعهم من إظهار

ما يعتقدون به سواء دينياً أو سياسياً أو اجتماعياً...، ويعني التساهل لديه اعتقاد المرء بصحة رأيه ولكن مع احترامه للرأي الآخر[487]، والتساهل لديه هو التسامح، لأن التساهل هو الترجمة العربية للتسامح في اللغة الانكليزية[488]. ورأى خليل سعادة (1857 ـ 1934م) في مقالته (التعصب الديني في الشرق والشرقيين) الصادرة عام 1915م[489]، أن التسامح يتحقق في النزعة الوطنية القومية متمثلة بالفكرة العربية هوية للمجتمع والدولة.

وعرّف فرح أنطوان (1874 ـ 1922م) التسامح بأنه "رضا المرء برأيه واعتقاد الصحة فيه، واحترامه لرأي الغير كأنه ما كان رجوعاً إلى معاملة الناس بما يريد أن يعاملوه فهو على يقينه الصواب لما يراه، لا يقطع بلزوم الخطأ في رأي سواه وعلى رغبة في تطرق رأيه للأذهان، لا يمنع الناس من إظهار ما يعتقدون[490]، لذلك يؤكد التسامح ويدين بشدة التعصب الناتج عن السيطرة السياسية والاعتقاد الديني[491]. وعرف أنطوان التسامح أيضاً (بأنه السياسة التي يتحمل بها المرء في التعامل مع ما لا يوافق عليه ويتقبل حضوره بوصفه أولاً: حقاً من حقوق الاختلاف وبوصفه ثانياً: ركناً أساسياً في ممارسة الحرية التي ينبني عليها معنى المواطنة في الدولة المدنية الحديثة)[492]. ويُعدُ (فرح أنطوان) أول من أظهر بين رواد الاستنارة اهتماماً بموضوع التسامح في دائرتيه الخاصة والعامة، فأمتد اهتمامه إلى مجال الفن الأدبي وتمثيل القصص الروائي، لذلك تعد رواية (فتح العرب لبيت المقدس) تمثيلاً كنائياً عن مفهوم التسامح.

وقد استخدم أنطوان كلمة (التساهل) مقابلاً للأصل الانكليزي للتعبير عن التسامح[493]. وكان لأنطوان دور في بلورة هذا المفهوم عبر الجدل الفكري والعقائدي بينه وبين الشيخ محمد عبده في موضوعه فصل الدين عن الدولة، وتأكيده على مبدأ المواطنة[494]، وارتباط التسامح بالمسيحية، فرد عليه محمد عبده مؤكدا تسامح الإسلام وعلى التجربة الإسلامية مقارنة بالتجارب الأخرى، بأستعراضه أمثلة من التسامح في الإسلام[495].

ويجعل أنطوان من التسامح القاعدة التي تبنى عليها الحضارة والتقدم، وأن

الإنسانية التي تؤكد وتحترم حق الاختلاف، وفقاً لمبدأ التسامح هي التي تبقى وتزدهر، وأن التسامح لا يوجد إلا في الدولة المدنية الحديثة، التي تنظر لمواطنيها بعين المساواة ولا تفرق بينهم بسبب الثروة، الأصل، المعتقد[496]. ويُرجع أنطوان أهمية التسامح إلى خمسة أسباب[497]:

1 ـ تحرير العقل الإنساني من أيّة سلطة مقيدة.

2 ـ المساواة التامة بين أبناء الأمة الواحدة بقطع النظر عن أيديولوجيتهم.

3 ـ إن السلطة الدينية مسؤولة عن الشؤون الأخروية، وليس الدنيوية التي هي من اختصاص الحكومات.

4 ـ إن الدولة المحكومة بالدين ضعيفة بحكم طبيعتها لأنها تكون رحيمة بالجماهير، بل إن مزج الدين بالسياسة يعرّض الدين لمخاطر الحياة السياسية ومؤامراتها.

5 ـ إن الوحدة الدينية مستحيلة لأن العقائد الدينية متباينة، ولهذا السبب تتجه الحكومة الدينية إلى الحرب.

وتعرض أنطوان للنقد لعرضه الأسباب التي تتناول التسامح الديني دون السياسي[498]، إلا أنه لم يتناس التسامح السياسي، وإنما مزج وخلط بين العلمانية والتسامح الديني، الذي اعتقد أنه لا يتوفر إلا في وجود الدولة العلمانية.

وغلب على النخب العربية والإسلامية المعاصرة تبنيها أحد موقفين من التسامح ينطويان في جوهرهما على فصام في الوعي: إما رافضة للتسامح وترى في موقفها الرافض هذا اندراجاً في صميم اتباعية الخطاب القرآني ووفاء له، وإما معتقدة بالتسامح، وترى أنه يعيد الاعتبار للذات الإنسانية لكنه متعارض جوهرياً مع الثقافة العربية والإسلامية وقيمها التأسيسية، لذلك تتبنى مرجعية تسامحية مغايرة ومناهضة لتلك الثقافة[499]. وقد تجلى الموقف من التسامح عند كل من (محمد مهدي شمس الدين، حسن الترابي، راشد الغنوشي)، بأشكال مختلفة توزعت ما بين رافض أو مؤيد للتسامح، أو تسامح وداخلي أو خارجي، دائمي أو مؤقت، ويمكن تبين ذلك بصورة أكثر تفصيلاً في الجدول الآتي:

	محمد مهدي شمس الدين	حسن الترابي	راشد الغنوشي
قبل عقد السبعينات	ـ يدعو إلى وحدة المسلمين ويرفض الأحزاب السياسية والتكتلات ولا يقبل التعددية السياسية لأنها منافية لمبادئ الإسلام. ـ نظرته للآخر العالمي (الغرب) سلبية فالحضارة الغربية مادية حتى في تشريعاتها وقوانينها. ـ غير متسامح دينياً مع المرتد حيث يأخذ بالحكم التقليدي القتل.	ـ الحرية الدينية من أصول القرآن، والدين يأتي عن طريق الحرية والطوع وليس بالقوة. ـ موقفه من التسامح الخارجي مع الغرب وأمريكا غير متسامح إذ نظر إليهم بوصفهم مستعمرين.	ـ موقفه متسامح مع الديانات الأخرى حيث يؤمن بحرية الاعتقاد لغير المسلمين ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. ـ المرتد يستحق الإعدام. ـ موقفه سلبي من الآخر الغربي الذي هو في رأيه سبب التخلف والأخطار.
منذ أواسط عقد السبعينيات وحتى أواخره	ـ متسامح مع الديانات السماوية (اليهودية ـ المسيحية) وغير متسامح مع الشرك والإلحاد، فلا بد في رأيه من إقامة حكم إسلامي حتى إن أدى إلى إلغاء الآخر غير المسلم الذي أعطاه الحرية الشخصية فقط دون باقي الحقوق. ـ موقف متشدد من المرتد.	ـ تمجيد كبير للحرية فهي مقبولة في الإطار الديني ومرفوضة في الإطار المادي.	ـ موقف تقليدي وسلبي من الحرية على الخط الغربي وموقف تقليدي من مفهوم الارتداد. ـ يؤمن بالتعدد السياسي، الديني، والثقافي بل و يعترف بالهويات الثقافية داخل المجتمع الإسلامي. ـ إمكانية التعامل مع الغرب قائمة في المجال الاقتصادي والعلمي (التكنولوجي).
أواخر عقد الثمانينيات 1981 ـ 1987	يرفض التنافس الإيديولوجي للأحزاب ويشرع التنافس على أساس سياسي. ـ موقف أكثر تسامحاً من المدة السابقة مع المرتد إذ يدعو إلى التعامل معه على أساس: 1 ـ الاحتفاظ بالأمر سرياً. 2 ـ مغادرة الدولة الإسلامية. 3 ـ الحوار معه مدة ثلاثة أيام. ـ موقف اقل سلبية تجاه الغرب يتضمن إمكانية التعامل معه على أساس أخذ التطور التقني المادي أي أنه تسامح اضطراري يرفض الجوانب المعنوية.	ـ موقف متسامح نسبياً من الحرية الفكرية. ـ القبول بالتعددية الفكرية والسياسية. ـ رفض إعدام المرتد. ـ إن التوترات مع الغرب ليست دينية وهي مؤقتة وستزول لأي موقف متسامح.	ـ القبول بالتعددية الفكرية الثقافية والسياسية. ـ موقف متساهل من الارتداد إذ تتوقف عقوبة المرتد في ضوء خطورتها على الكيان السياسي للأمة. ـ ضمان حرية الاعتقاد لغير المسلمين إلى درجة التسامح معهم بانتقاد الدين الإسلامي ـ فضلاً عن تمتعهم بحقوق المواطنة وتطبيقها في الأحوال الشخصية.

	محمد مهدي شمس الدين	حسن الترابي	راشد الغنوشي
أواسط عقد التسعينيات	يؤمن بحق الاختلاف وأهمية الاعتراف المتبادل بين الديانات والمذاهب المختلفة فهو أمر طبيعي فيرفض قمع الرأي الآخر والتسلط. ـ الاحترام الفكري للديانات الأخرى. ـ تأسيس مجتمع سياسي يحقق المواطنة للجميع ويضمن الحقوق المتساوية والحماية لهم.	منذ أوائل التسعينات حتى منتصفها كان متسامحاً تجاه كل التنوعات السياسية فدعا إلى الحوار الداخلي السياسي. ـ حرية إتباع الأديان الأخرى في مجال الأحوال الشخصية وإعفائهم من التشريعات الإسلامية. ـ يدعو إلى ميثاق مشترك يعامل المسلمين في العالم الغربي بوصفهم أقلية لها حقوقها كافة ويعامل المسيحيين واليهود في العالم الإسلامي بوصفهم أقلية لها حقوقها كافة.	ـ أصبح أكثر تسامحاً تجاه الاختلاف الفكري. ـ الارتداد يعالج بالتعزيز لا بالقتل. ـ عقوبة الارتداد يحددها حاكم الدولة على ضوء خطورتها. ـ نبذ التطرف بين المسلمين والأخذ بالتعددية السياسية في إطار الأحزاب السياسية. ـ الإفادة من الغرب إداريا فالعالمان الإسلامي والغربي متداخلان وليسا متمازجين[500].

هوامش الفصل الأول

(1) محمد محفوظ، في معنى التسامح..التسامح وآفاق السلم الأهلي، عن: (مجموعة باحثين)، التسامح وجذور اللاتسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص183.

(2) علي اسعد وطفة، التربية على قيم التسامح، مجلة التسامح، العدد 11، سلطنة عمان، 2005، ص 213.

(3) اشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغيير، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب- جامعة القاهرة، مصر، 2005، ص 65.

(4) عصام عبد الله، المقومات الفلسفية للتسامح الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، 2005، ص17.

(5) المصدر نفسه، ص17.

(6) منير البعلبكي، قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت، 2005، ص975.

(7) قاموس اكسفورد الحديث، انكليزي ـ انكليزي ـ عربي، ط8، 2002، ص1615. وكذلك ينظر: عبدالسلام البغدادي، السلم الوطني المدني (دراسة اجتماعية سياسية في قضايا المصالحة والتسامح والصفح والوئام والتآزر الوطني، بيت الحكمة، بغداد، 2012، ص24 ـ 25.

(8) بيتر. ب. نيكولسون، التسامح: كمثال أخلاقي، عن: (مجموعة باحثين): التسامح بين شرق وغرب، ط1، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص29.

(9) محمد أركون، في التسامح: مقارنة بين الأديان والعقل الحديث، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، العدد 37 ـ 38، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2008، ص 56.

(10) سمير الخليل، التسامح في اللغات الغربية، عن: (مجموعة باحثين): التسامح بين شرق وغرب، مصدر سبق ذكره، ص6 ـ 7.

(11) محمد مجتهد شبستري، إشكالية التسامح، عن: (مجموعة باحثين): التسامح وجذور اللاتسامح، مصدر سبق ذكره، ص81.

(12) شوقي أبو خليل، تسامح الإسلام وتعصب خصومه، ط3، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1428هـ، ص 41.(ملاحظة هذهِ الاحالة خاطئة الصواب: ابن منظور، لسان العرب (مادة سمح)، دار صادر، بيروت 1968).

(13) المصدر نفسه، ص42.

(14) لويس معلوف، قاموس المنجد في اللغة، ط4، بلا مكان، 1423هـ، ص 349.

(15) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (مادة سمح)، ط2، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر، بيروت، 2003، ص636.

(16) ثائر عباس النصراوي،التسامح الديني في مدرسة النجف الأشرف، عن: (مجموعة باحثين): التسامح في الديانات السماوية، بيت الحكمة، بغداد 2010،، ص 116.

(17) علي اسعد وطفة، مصدر سبق ذكره، ص214.

(18) حميد نفل النداوي، ثقافة التسامح وجدلية العلاقة بين ألانا والآخر، المجلة السياسية والدولية، العدد 8، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2008، ص144. وكذلك ينظر: علي اسعد وطفة، مصدر سبق ذكره، ص11.

(19) نقلاً عن: سيلفيا هورش لسنغ: الإسلام والتسامح، ترجمة: علي الشاويش، مجلة التسامح، العدد13، سلطنة عمان، 2006، ص 290.

(20) نقلاً عن:عاطف علبي، إشكالية التسامح، مجلة التسامح، العدد 18، سلطنة عمان، 2007، ص270.

(21) نقلاً عن:اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص10.

(22) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، تعريب: خليل احمد خليل، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 2001، ص1460 ـ 1461.

(23) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 271.

(24) المصدر نفسه، ص272.

(25) نقلاً عن:حميد نفل النداوي، مصدر سبق ذكره، ص144.

(26) ثائر عباس النصراوي، مصدر سبق ذكره، ص117.

(27) ناجي البكوش وآخرون، دراسات في التسامح. المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس، 1995، ص12.

(28) ثائر عباس النصراوي، مصدر سبق ذكره، ص116 ـ 117.

(29) إعلان مبدأ التسامح (جامعة منيسوتا)، http://www1.umn.edu/humanrts.

وكذلك ينظر: عمار علي حسن، اللاتسامح السوس الذي نخر عظام الحضارات والأديان والفلسفات، www.aljazeera.com.

(30) إعلان مبدأ التسامح، مصدر سبق ذكره. وكذلك ينظر: القس رفعت فكري، التسامح..الفضيلة الغائبة، الانترنيت، http://www.sotakhr.com

(31) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص28.

(32) حميد نفل النداوي، مصدر سبق ذكره، ص144.

(33) نقلاً عن:علي اسعد وطفة، مصدر سبق ذكره، ص219.

(34) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ط2، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000، ص243.

(35) محمد أركون، في التسامح: مقارنة بين الأديان والعقل الحديث، مصدر سبق ذكره، ص61.

(36) المصدر نفسه ص30 ـ 31.

(37) ماجد الغرباوي، التسامح ومنابع اللاتسامح (فرص التعايش بين الأديان والثقافات)، ط1، مؤسسة عارف للطباعة، بغداد . النجف، 2008، ص20.

(38) ياسين بن علي، مفهوم التسامح بين الإسلام والغرب، ط1، دار الدعوة الإسلامية للنشر، طرابلس، 2006، ص13.

(39) نظله احمد الجبوري، التسامح مقولة أخلاقية ومقاربة فكرية عقائدية، عن: (مجموعة باحثين): التسامح في الديانات السماوية، مصدر سبق ذكره، ص20.

(40) عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص28.

(41) المصدر نفسه، ص17.

(42) ناهدة عبد الكريم حافظ، المشهد العراقي..جدلية العنف والتسامح، عن: ثقافة اللاعنف في التعامل مع الآخر، وقائع المؤتمر المركزي لجامعة السليمانية في بيت الحكمة، بغداد، 2008، ص261.

(43) ياسين بن علي، مصدر سبق ذكره، ص12.

(44) علي اسعد وطفة، مصدر سبق ذكره، ص 221.

(45) ماجد الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص75.

(46) عبد الله إبراهيم، حيرة المجتمعات الإسلامية في القول بأن التسامح ليس منحه أو هبة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد27، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص 6.

(47) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص30.

(48) ياسين بن علي، مصدر سبق ذكره، ص200.

(49) ستيفن م. ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسة والمجتمع المدني، ج1، ترجمة: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008، ص55 ـ 57

(50) ناهدة عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص272.

(51) عامر الوائلي، مفاعيل الحوار وعوائقه في التواصل الثقافي والحضاري، عن: (مجموعة باحثين): التسامح في الديانات السماوية، مصدر سبق ذكره، ص283.

(52) نظله احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص7.

(53) رعد الكيلاني، الحوار ثقافة التسامح، عن: (مجموعة باحثين): التسامح في الأديان السماوية، مصدر سبق ذكره، ص235.

(54) حسام محي الدين الآلوسي، مفهوم الحوار ومحدداته، عن: (مجموعة باحثين): فلسفة الحوار..رؤية معاصرة، المؤتمر الفلسفي السابع لبيت الحكمة، بغداد، 2008، ص21.

(55) محمد محفوظ، الاصطلاح السياسي والوحدة الوطنية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004، ص44.

(56) حسام محي الدين الآلوسي، مصدر سبق ذكره، ص50 ـ 51.

(57) المصدر نفسه، ص34 ـ 35.

(58) رعد الكيلاني، مصدر سبق ذكره، ص243.

(59) محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ط1، ترجمة: مصطفى ماهر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص281.

(60) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة وتعليق: عبد الرحمن بدوي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2006، ص8.

(61) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، المجتمع المدني في الفكر الإسلامي، ط1، مركز النجف للثقافة والبحوث، 2008، ص130.

(62) محمد مجتهد شبستري، مصدر سبق ذكره، ص83. وكذلك ينظر:عبد السلام بغدادي، مصدر سبق ذكره، ص26 ـ 29.

(63) المصدر نفسه، ص84.

(64) محمود حمدي زقزوق،التسامح في الاسلام، مجلة التسامح، العدد الاول، عمان 2003، ص7.

(65) مؤسسة المنصور الثقافية، في مفهوم التسامح أفكار أولية، www.ALmansur.com

(66) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ص56

(67) محمود حمدي زقزوق، مصدر سبق ذكره، ص198.

(68) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، مصدر سبق ذكره، ص251.

(69) في مفهوم التسامح أفكار أولية، مصدر سبق ذكره.

(70) نقلاً عن: جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره،ص163.

(71) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص20.

(72) عبد الستار الهيتي، الحوار (الذات مع الآخر)، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004، ص109 ـ 112.

(73) عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين..رؤية إسلامية للحوار، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص193.

(74) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص20.

(75) عبد الرزاق الدواي، في أخلاقيات الحوار بين الثقافات حول مبدأ التسامح وحق الاختلاف، مجلة التسامح، العدد15، سلطنة عمان، 2006، ص291- ص293.

(76) نظلة احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص28 ـ 29.

(77) جون رولز، قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة: محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، 2007. ص91.

(78) عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص66.

(79) المصدر نفسه، ص68.

(80) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص394.

(81) محمود عكام، الحوار الثقافي والحضاري في خدمة السلام، عن: (مجموعة باحثين): الحوار الحضاري والثقافي أهدافه ومجالاته، مكة المكرمة، 2005، ص311.

(82) عامر الوائلي، مصدر سبق ذكره، ص285.

(83) توماس ماتنز، التسامح.. الفضيلة النادرة، مجلة التسامح، العدد18، سلطنة عمان، 2007، ص191.

(84) المصدر نفسه، ص194 ـ 195.

(85) المصدر نفسه، ص197.

(86) علي عبود المحمداوي، الإسلام والغرب من صراع الحضارات إلى تعارفها..قراءة في إشكالية العلاقة، ط1، بغداد، 2009، ص108.

(87) المصدر نفسه ص122.

(88) المصدر نفسه، ص122 ـ 126.

(89) ناجي البكوش، مصدر سبق ذكره، ص78.

(90) المصدر نفسه، ص79

(91) نقلاً عن:زكي جميل حافظ، ثقافة اللاعنف والسلام في ضوء القانون الدولي، مجلة الحكمة، العدد44، بغداد، 2007، ص12.

(92) جواد مطر وآخرون، حقوق الإنسان بين العولمة والإسلام، بيت الحكمة، بغداد، 2009، ص15.

(93) زكي جميل حافظ، مصدر سبق ذكره، ص12 ـ 15. وكذلك ينظر: عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر،دار النهار، بيروت، 2005، ص50-52. وكذلك: وليم سليمان قلادة وآخرون، التسامح الديني والتفاهم بين المعتقدات، ط1، مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات السياسية، 1986، ص89 ـ 145.

(94) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، ترجمة وتعريب: سعد الفيشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص636.

(95) حسن عجيل حسن، أهمية التسامح والاحترام المتبادل في المجتمع في إشاعة ثقافة اللاعنف، عن: (مجموعة باحثين): ثقافة اللا عنف في التعامل مع الآخر، مصدر سبق ذكره، ص393.

(96) جون رولز، مصدر سبق ذكره، ص202.

(97) المصدر نفسه، ص124.

(98) هناء محمد حسين، مفهوم التسامح في الأديان السماوية، عن: (مجموعة باحثين): التسامح في الديانات السماوية، مصدر سبق ذكره، ص96.

(99) برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص74.

(100) عبد الحسين شعبان، مصدر سبق ذكره، ص58.

(101) هناء محمد حسن، مصدر سبق ذكره، ص96.

(102) عبد الحسين شعبان، مصدر سبق ذكره، ص58.

(103) المصدر نفسه، ص60.

(104) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص77.

(105) علي اسعد وطفة، التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2002، ص93 ـ 94.

(106) ناهده عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص260.

(107) ماجد الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص250.

(108) علي اسعد وطفة، التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص43.

(109) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص399.

(110) عبد الحسين شعبان، مصدر سبق ذكره، ص60.

(*) يقتضي السياق التفريق بين مفهوم الجنس الذي يشير إلى الاختلافات البايولوجية البحتة بين الذكور والإناث والتي تعمل بوصفها محددات تفرض أدوارا ووظائف ثابتة تتسم بصعوبة تغيرها أو تبادلها بين الجنسين، ومفهوم الجندر Gender (النوع الاجتماعي) الذي يشير إلى التكوين الثقافي والاجتماعي الذي يجعل للرجل والمرأة أدوارا ووظائف محددة قابلة للاختلاف والتغير بحسب الظروف والأزمنة المختلفة لتاريخ البشرية، فالاختلافات بينهما لا تعود لأسباب بايولوجية بل تعود لطبيعة ثقافات المجتمعات والأفكار السائدة فيها والتي تهمش المرأة وتمنعها من ممارسة حقوقها الطبيعية وهذا هو اللاتسامح بعينه.

ينظر للمزيد: رجاء محمد قاسم، العنف ضد المرأة في ضوء مفاهيم النوع والظروف الفردية، عن: (مجموعة باحثين): ثقافة اللاعنف في التعامل مع الآخر، مصدر سبق ذكره، ص220 ـ 223.

(111) حسن لطيف كاظم، المرأة في العراق..مقاربة من منظور النوع الاجتماعي، عن: (مجموعة باحثين): بناء الإنسان..بناء العراق، أعمال المؤتمر المركزي لبيت الحكمة، بغداد، 2009، ص367 ـ 368.

(112) ماجد الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص45 ـ 46.

(113) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ص56 ـ 57.

(114) ريك ولفورد، النظرية النسوية (نظرية المساواة بين الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً)، عن: (مجموعة باحثين)، الأيديولوجيات السياسية، ترجمة: عباس عباس، الهيئة السورية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2009، ص275 ـ 276.

(115) ريك ولفورد، مصدر سبق ذكره،ص286.

(116) ريك ولفورد، مصدر سبق ذكره، ص276.

(117) المصدر نفسه، ص294 ـ 297.

(118) ينظر للمزيد: ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ص 113 ـ 118.

(119) المصدر نفسه، ص102.

(120) محمد مجتهد شبستري، مصدر سبق ذكره، ص82.

(121) جون رولز، مصدر سبق ذكره، ص202.

(122) سمير الخليل، مصدر سبق ذكره، ص8.

(123) حسن عجيل حسن، مصدر سبق ذكره، ص345.

(124) عبد الكريم ألخطيبي، السياسة والتسامح، ترجمة: عز الدين الكتاني الإدريسي، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، 1999، ص10 ـ 11.

(125) عبد العظيم جبر حافظ، التحول الديمقراطي في العراق الواقع..المستقبل، مؤسسة مرتضى مصر للكتاب العراقي، القاهرة، 2009، ص376.

(126) توماس بالدوين، التسامح في الحق والحرية، عن: (مجموعة باحثين)، التسامح بين شرق وغرب، مصدر سبق ذكره، ص72.

(127) محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص30.

(128) أنطوان نصري مسرة، الأمن الإنساني..عناصر إستراتيجية معاصرة للتسامح، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد11، بيروت، 2006، ص83.

(129) المصدر السابق، ص84.

(130) عبد الحسين شعبان، مصدر سبق ذكره، ص58.

(131) عمار علي حسن، مصدر سبق ذكره، ص2.

(132) عبد الكريم ألخطيبي، مصدر سبق ذكره، ص9.

(133) نظلة احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص19.

(134) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية: 13.

(135) عبد الله علي العليان، مصدر سبق ذكره، ص187.

(136) نظلة احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص17.

(137) حميد نفل النداوي، الاعتراف بالآخر المدخل الصحيح للمصالحة العراقية، مجلة الرأي الآخر، العدد الخامس، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستصرية، 2007، ص18.

(138) ماجد الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص11.

(139) عاصم إسماعيل كنعان وظافر أكرم قدوري، التسامح الديني في القرآن والسنة النبوية الشريفة..نماذج وأمثلة، عن: (مجموعة باحثين): التسامح في الديانات السماوية، مصدر سبق ذكره، ص52.

(140) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مصدر سبق ذكره، ص116.

(141) علي اسعد وطفة، التربية على قيم التسامح، مصدر سبق ذكره، ص221.

(142) كليفورد أوروين، المواطنة والسلوك الحضاري كمكونين للديمقراطية الليبرالية، عن: (مجموعة باحثين): السلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة: سمير عزت نصار، دار نسر للتوزيع والنشر، عمان، 1994، ص 98 ـ 99.

(143) حسن عجيل حسن، مصدر سبق ذكره، ص346.

(144) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ج1، ص58 ـ 59.

(145) عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص59.

(146) هشام داود وآخرون، التسامح ومنابع اللا تسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص102.

(147) سمير الخليل، مصدر سبق ذكره، ص8.

(148) مايكل انجلو، مصدر سبق ذكره، ص45.

(149) كارل بوبر، التسامح والمسؤولية الفكرية، عن: (مجموعة باحثين): التسامح بين شرق وغرب، مصدر سبق ذكره، ص78.

(150) نظلة احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص18.

(151) علي عبود المحمداوي، مصدر سبق ذكره، ص206 ـ 207.

(152) نظلة احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص20.

(153) محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 20 ـ 27.

(154) المصدر نفسه، ص25.

(155) محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص27.

(156) عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، وزارة الثقافة والإعلام ـ دار الرشيد للنشر، بغداد، 1981، ص376.

(157) عبد الرضا الطعان مصدر سبق ذكره، ص382 ـ 383.

(158) ضرغام عبد الله، تطور أنظمة الحكم والسياسة في العصور العربية القديمة والإسلامية الوسطية، ج1، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2007، ص29 ـ 31. وكذلك ينظر: عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص253.

(159) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، إشكالية السلطة في تأملات العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، ط1، دار الشؤون الثقافية، ط1، بغداد، 2005، ص65 ـ 66.

(160) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص505 و ص 666.

(161) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مصدر سبق ذكره، ص72.

(162) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص281.

(163) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص575.

(164) جمال مولود ذبيان، تطور فكرة العدل في القوانين العراقية القديمة..دراسة قانونية مقارنة، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001، ص47.

(165) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص535 و ص537.

(166) جمال مولود ذبيان، مصدر سبق ذكره، ص50 ـ 51 و ص64 ـ 65.

(167) المصدر نفسه، ص78.

(168) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مصدر سبق ذكره، ص64.

(169) ثلماستيان عقراوي، المرأة..دورها ومكانتها في حضارة وادي الرافدين، دار الثقافة والفنون، بغداد، 1978، ص29.

(170) المصدر نفسه، ص45.

(171) المصدر نفسه، ص134 ـ 137.

(172) المصدر نفسه، ص162 ـ 163.

(173) عبد الرضا الطعان، مصدر سبق ذكره، ص197 ـ 199.

(174) عبدالرضا الطعان واخرون، موسوعة الفكر السياسي القديم، ج1، ط1، عمان، 2009 ـ 2010، ص88.

(175) المصدر نفسه، ص98.

(176) علي زيعور، الفلسفات الهندية (قطاعاتها الهندوسية والإسلامية والإصلاحية)، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1983، ص92 ـ 144.

(177) المصدر نفسه، ص180 ـ 181، ص244.

(178) احمد شلبي، أديان الهند الكبرى (الهندوسية ـ الجينية ـ البوذية)، ط1، دار النهضة المصرية، القاهرة، 2000، ص197.

(179) المصدر نفسه، ص168.

(180) علي زيعور، مصدر سبق ذكره، ص280 ـ 284.

(181) أ. س. ميغوليفسكي، أسرار الآلهة والديانات، ط 1، ترجمة: إحسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين للنشر والطباعة، دمشق، 2009، ص183.

(182) المصدر نفسه، ص99.

(183) المصدر نفسه، ص194.

(184) المصدر نفسه، ص191.

(185) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص309.

(186) علي زيعور، مصدر سبق ذكره، ص289. وكذلك ينظر: احمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مصدر سبق ذكره، ص169 ـ 170.

(187) عبد السلام الترمانيني، الرق ماضيه وحاضره، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1979، ص56.

(188) جون كولر، مصدر سبق ذكره، ص164 ـ 166.

(189) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص409.

(190) علي عبود المحمداوي، مصدر سبق ذكره، ص83.

(191) جون كولر، مصدر سبق ذكره، ص317.

(192) المصدر نفسه، ص334.

(193) جون كولر، مصدر سبق ذكره، ص336.

(194) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة..دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص143.

(195) احمد شلبي، مقارنة الأديان، مصدر سبق ذكره، ص76.

(196) عبد السلام الترمانيني، مصدر سبق ذكره، ص55.

(197) جون كولر، مصدر سبق ذكره، ص369 ـ 371.

(198) علي أسعد وطفة، مصدر سبق ذكره، ص217.

(199) فولتير، رسالة في التسامح، ط1، ترجمة: هنريبيت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، 2009، ص50 ـ 51.

(200) بيخو باريخ، إعادة النظر في التعددية الثقافية (التنوع الثقافي والنظرية السياسية)، ترجمة: مجاب الإمام، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2007، ص53.

(201) عماد خليل إبراهيم، القانون الدولي لحقوق الإنسان في ظل العولمة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية القانون، جامعة الموصل، 2004، ص10.

(202) كار بوبر، نحو عالم أفضل، ترجمة: احمد المستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص57.

(203) مارسيل بريلو و وجورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية،دار الاهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1986، ص25 ـ 26.

(204) كارل بوبر، نحو عالم أفضل، مصدر سبق ذكره، ص52.

(205) صلاح فليفل الجابري، الفهم كعلاقة حوارية، عن: (مجموعة باحثين): فلسفة الحوار، مصدر سبق ذكره، ص139.

(206) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ج1، ص75.

(207) عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص33.

(208) صلاح فليفل الجابري، مصدر سبق ذكره، ص140.

(209) المصدر نفسه، ص141 ـ 142.

(210) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ج1، ص83.

(211) إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2009، ص 79 ـ 127.

(212) سوزان موللر اوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2009، ص44، ص67.

(213) نقلاً عن:ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ج1، ص117.

(214) تشارلز كلير، السلوك الحضاري والمواطنة في التأسيس الأمريكي، عن: (مجموعة باحثين): السلوك الحضاري والمواطنة، مصدر سبق ذكره، ص65.

(215) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ج1، ص109.

(216) بيخو باريخ، مصدر سبق ذكره، ص550.

(217) عبد السلام الترمانيني، مصدر سبق ذكره، ص22.

(218) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، مصدر سبق ذكره، ص 199.

(219) المصدر نفسه، ص198.

(220) علي عبد ألمعطي محمد وآخرون، تطور الفكر الغربي، ط، مكتبة الفلاح، الكويت، 1987، ص83.

(221) عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة (الإغريقي ـ الهلنستي)، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2006، ص298 ـ ص299.

(222) جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، 1963، ص49.

(223) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي..دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص150.

(224) عمر عبد الحي، مصدر سبق ذكره، ص325.

(225) عمر عبد الحي، مصدر سبق ذكره، ص326 ـ 328.

(226) جون توشار، مصدر سبق ذكره، ص 66.

(227) عمر عبد الحي، مصدر سبق ذكره، ص347.

(228) علي عبد المعطي محمد، مصدر سبق ذكره، ص113.

(229) عمر عبد الحي، مصدر سبق ذكره،ص353.

(230) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، مصدر سبق ذكره، ص572.

(231) علاء كاظم مسعود، مفهوم التسامح في الفلسفة الحديثة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2008، ص22.

(232) وجيه عفدو علي، مفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان في فكر الأحزاب السياسية الكردية المعاصرة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2007، ص42.

(233) عماد خليل إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص22.

(234) فولتير، مصدر سبق ذكره، ص53 ـ 55.

(235) المصدر نفسه، ص56

(236) المصدر نفسه، ص58.

(237) علاء كاظم سعود، مصدر سبق ذكره، ص22.

(238) فولتير، مصدر سبق ذكره، ص74.

(239) إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2009، ص34 ـ 35.

(240) المصدر نفسه، ص34 ـ 35.

(241) عبد السلام الترمانيني، مصدر سبق ذكره، ص54.

(242) المصدر نفسه، ص55.

(243) عامل المخزومي، مفهوم التسامح الديني، عن: (مجموعة باحثين): التسامح في الديانات السماوية، مصدر سبق ذكره، ص38 ـ 40.

(244) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره ص35.

(245) فولتير، مصدر سبق ذكره، ص113.

(246) المصدر نفسه، ص147

(247) العهد القديم، سفر اللاويين، الإصحاح 25، الآية: 46.

(248) سفر اللاويين، الإصحاح 19، الآية: 13 ـ 19.

(249) سفر اللاويين، الإصحاح 19، الآية: 33 ـ 34.

(250) عماد خليل إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص13.

(251) سالم توفيق النجفي، الاستبداد في نظام الحكم في العراق..متضمنات الماضي ورؤيته للمستقبل، عن: (مجموعة باحثين)، الاستبداد في أنظمة الحكم العربية المعاصرة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص458.

(252) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص406.

(253) احمد شلبي، مقارنة الأديان (اليهودية)، ج1، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1997، ص191.

(254) سفر التثنية، الإصحاح14، الآية: 1 ـ 3.

(255) سفر التثنية، الإصحاح7، الآية: 24 ـ 25.

(256) سفر التثنية، الإصحاح20، الآية: 10 ـ 15.

(257) سفر صموئيل الأول، الإصحاح 15، الآية: 3 ـ 4.

(258) احمد شلبي، مقارنة الأديان (اليهودية)، ج1، مصدر سبق ذكره، ص226.

(259) احمد شلبي، مقارنة الأديان (المسيحية)، ج2، ط10، دار النهضة المصرية، القاهرة، ص265.

(260) المصدر السابق، ص237.

(261) إنجيل متى، الإصحاح الخامس، الآية: 10 ـ 8.

(262) إنجيل متى، الإصحاح الخامس، الآية: 28 ـ 42.

(263) إنجيل متى، الإصحاح الخامس، الآية: 43 ـ 45.

(264) إنجيل متى، الإصحاح الحادي عشر، الآية: 7.

(265) إنجيل متى، الإصحاح الحادي عشر، الآية: 27 ـ 40.

(266) إنجيل متى، الإصحاح السادس والعشرون، الآية: 51 ـ 53.

(267) إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، الآية: 31 ـ 34.

(268) إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، الآية: 36 ـ 37.

(269) إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، الآية: 38.

(270) إنجيل لوقا، الإصحاح الثاني، الآية: 14.

(271) أ. س. ميغوليفسكي، مصدر سبق ذكره، ص4.

(272) إنجيل لوقا، الإصحاح الثامن عشر، الآية: 31 ـ 33.

(273) أ. س. ميغوليفسكي، مصدر سبق ذكره، ص445

(274) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص51.

(275) إنجيل متى، الإصحاح الثامن والعشرون، الآية: 19.

(276) إنجيل لوقا، الإصحاح الرابع والعشرون، الآية: 47.

(277) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص52.

(278) إنجيل متى، الإصحاح العاشر، الآية: 23.

(279) إنجيل لوقا، الإصحاح العاشر، الآية: 10 ـ 11.

(280) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص53.

(281) إنجيل متى، الإصحاح العاشر، الآية: 34.

(282) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص52.

(283) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس، الآية: 18 ـ 21.

(284) عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص19.

(285) هناء محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص99.

(286) مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، مصدر سبق ذكره، ص88.

(287) عماد خليل إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص14 ـ 15.

(288) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص160، ص170 ـ 173.

(289) شوقي أبو خليل، مصدر سبق ذكره، ص46. وكذلك ينظر: جريدة الاتحاد، عبد الحسين شعبان، بيئة التسامح، العدد 239، بغداد، 14 ـ 1 ـ 2010، ص6.

(290) محمد حسين فضل الله، التسامح ومنابع اللاتسامح، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 27، مصدر سبق ذكره، ص24

(291) سورة الأعراف، الآية: 199

(292) سورة الحجر، الآية: 85

(293) سورة الزخرف، الآية: 89

(294) سورة النحل، الآية: 126 ـ 127

(295) سورة البقرة، الآية: 256

(296) سورة العنكبوت، الآية: 46

(297) سورة الكافرون، الآية: 6

(298) سورة الغاشية، الآية: 21 ـ 22

(299) سورة السجدة، الآية: 13

(300) سورة الحجرات، الآية: 13

(301) سورة يونس، الآية: 99

(302) سورة الروم، الآية: 22

(303) سورة الممتحنة، الآية: 8

(304) شوقي أبو خليل، مصدر سبق ذكره، ص44.

(305) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مصدر سبق ذكره، ص115.

(306) المصدر نفسه، ص119 ـ 120.

(307) المصدر نفسه، ص118.

(308) محمد محفوظ، التسامح وقضايا العيش المشترك، ط1، مركز دار أطياف للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2007، ص11.

(309) المصدر نفسه، ص13.

(310) حسن السعيد، الإسلام والرأي الآخر: تجربة الإمام علي (عليه السلام) أنموذجا، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، 2003، ص45 ـ 48.

(311) المصدر السابق، ص78.

(312) حسن الصفار، التنوع والتعايش، ط1، بيروت، 1999، ص28.

(313) محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005، ص88.

(314) محمد احمد حسونة بك ومحمد خليفة التونسي، التسامح في الإسلام، دار الكتاب العربي، مصر، 1968، ص24.

(315) محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ب ت، ص78 ـ 79.

(316) عفيف طيارة، التسامح الديني في الإسلام، بيروت، 1957، ص10.

(317) المصدر نفسه، ص14.

(318) محمد الغزالي، مصدر سبق ذكره، ص46.

(319) المصدر نفسه، ص54 ـ 55.

(320) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مصدر سبق ذكره، ص126.

(321) حسن الصفار، مصدر سبق ذكره، ص91.

(322) عبد الله علي العليان، مصدر سبق ذكره، ص190.

(323) سورة البقرة، الآية: 256.

(324) سورة الممتحنة، الآية: 8.

(325) محمد احمد حسونة بك ومحمد خليفة التونسي، مصدر سبق ذكره، ص23.

(326) المصدر نفسه، ص10.

(327) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مصدر سبق ذكره، ص123.

(328) عبد الحسين شعبان، مصدر سبق ذكره، ص19 ـ ص120.

(329) سورة آل عمران، الآية: 159.

(330) عبد الحسين شعبان، مصدر سبق ذكره، ص123 ـ 124.

(331) خالد بن صالح ألحميدي، نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة، ط1، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص108 ـ ص 132.

(332) خالد بن صالح ألحميدي،، مصدر سبق ذكره، ص32.

(333) المصدر نفسه، ص84 ـ 85.

(334) محمد مهدي شمس الدين، الحوار الإسلامي المسيحي..نحو مشروع النضال المشترك، مؤسسة شمس الدين للحوار، بيروت، 2004، ص134. وكذلك: إبراهيم العجلوني، الصحيفة: نموذج من التسامح في الإسلام، مجلة التسامح، العدد1، سلطنة عمان، 2003، ص42 ـ 50.

(335) عبد الحسين شعبان، مصدر سبق ذكره، ص113.

(336) حسين السعيد، مصدر سبق ذكره، ص 168 ـ 169.

(337) رشيد الخيون، المجتمع العراقي..تراث التسامح والتكاره، ط1، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد، ص62.

(338) المصدر نفسه،، ص 62 ـ 63.

(339) المصدر نفسه، ص96.

(340) محمود حمدي زقزوق، مصدر سبق ذكره، ص280.

(341) محمد عمارة، سماحة الإسلام، مجلة التسامح، العدد1، سلطنة عمان، 2003، ص35 ـ 36.

(342) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص118.

(343) المصدر نفسه، ص101 ـ 103.

(344) المصدر نفسه، ص 109.

(345) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ص140.

(346) بيخو باريخ، مصدر سبق ذكره، ص58.

(347) المصدر نفسه، ص66.

(348) مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، مصدر سبق ذكره، ص99.

(349) ،مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، مصدر سبق ذكره ص102

(350) بيخو باريخ، مصدر سبق ذكره، ص66.

(351) إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مصدر سبق ذكره، ص143.

(352) نقلاً عن:ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ص150.

(353) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص116.

(354) بيخو باريخ، مصدر سبق ذكره، ص68.

(355) علاء كاظم مسعود، مصدر سبق ذكره، ص23.

(356) إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مصدر سبق ذكره، ص163 ـ ص165.

(357) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص130 ـ 134.

(358) ثائر عباس النصراوي، مصدر سبق ذكره، ص123.

(359) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص446.

(360) هناء محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص94.

(361) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي من المدنية إلى الدولة القومية، ط4، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص240.

(362) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص168 ـ 175.

(363) برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983، ص31 ـ 32.

(364) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص182 ـ 185.

(365) فؤاد محمد شبل، مصدر سبق ذكره، ص261.

(366) جان جاك شوفاليه، مصدر سبق ذكره، ص252

(367) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج2، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 2005، ص56.

(368) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص67.

(369) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص209.

(370) جون هرمان راندال، مصدر سبق ذكره، ص255.

(371) علاء كاظم مسعود، مصدر سبق ذكره، ص24 ـ 25.

(372) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص206 ـ 211.

(373) نقلاً عن:جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره ص605، وكذلك ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي،ج 3، ترجمة: راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص112.

(374) نقلاً عن:جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص 651 ـ 765.

(375) المصدر نفسه، ص730.

(376) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره،، ص731.

(377) المصدر نفسه، ص654 ـ 656.

(378) حسن علي ذنون، فلسفة القانون، ط1، بغداد، 1975، ص53. وكذلك ينظر: جورج سباين، ج3، مصدر سبق ذكره، ص112 ـ 113.

(379) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص654 ـ 656.

(380) المصدر نفسه، ص740 ـ 741.

(381) المصدر نفسه، ص732 ـ 733. وكذلك ينظر: جورج سباين، ج3، مصدر سبق ذكره، ص248.

(382) جوزيف لوكلير، مصدر سبق ذكره، ص735 ـ 740.

(383) نقلاً عن:عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص25.

(384) جان توشار وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص290.

(385) جون لوك، مصدر سبق ذكره، ص260.

(386) نقلاً عن: مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص459.

(387) المصدر نفسه، ص457.

(388) جون لوك، مصدر سبق ذكره، ص37 ـ 38. وكذلك ينظر: ج. بيوري، مصدر سبق ذكره، ص87.

(389) نقلاً عن:جون هرمان راندال، مصدر سبق ذكره، ص531 ـ 532.

(390) نقلاً عن:عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص42.

(391) نقلاً عن:توماس ماتز، مصدر سبق ذكره، ص189.

(392) المصدر نفسه، ص189.

(393) جون لوك، مصدر سبق ذكره، ص60 ـ 61.

(394) المصدر نفسه، ص116 ـ 117.

(395) المصدر نفسه، ص47.

(396) جون لوك، مصدر سبق ذكره،، ص44 ـ 45.

(397) المصدر نفسه، ص78 ـ 79.

(398) المصدر نفسه، ص46.

(399) المصدر نفسه، ص113.

(400) مونتسكيو، روح الشرائع، ج1، ترجمة: عادل زعيتر، دار عارف للطباعة والنشر، القاهرة، 1943، ص20 ـ 21.

(401) المصدر نفسه، ص215.

(402) جان جاك شوفاليه، مصدر سبق ذكره، ص401.

(403) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني..كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سبق ذكره، ص249.

(404) علي اسعد وطفة، مصدر سبق ذكره، ص218.

(405) فولتير، مصدر سبق ذكره، ص47.

(406) حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ط1، بيروت، 1982، ص113.

(407) المصدر نفسه، ص109 ـ 110.

(408) فولتير، مصدر سبق ذكره، ص29 ـ 31.

(409) المصدر نفسه، ص39.

(410) المصدر نفسه، ص23 ـ ص28.

(411) نقلاً عن:علاء مسعود كاظم، مصدر سبق ذكره، ص82 ـ 87.

(412) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت، ب.ت، ص212.

(413) جان جاك روسو، مصدر سبق ذكره، ص211 ـ 212. وكذلك ينظر: ج.بيوري، مصدر سبق ذكره، ص89.

(414) سوزان موللر اوكين، مصدر سبق ذكره، ص337.

(415) ستيفن م. ديلو، ج1، مصدر سبق ذكره، ص63.

(416) فيصل دراج، المثاقفة بين الرغبة والحقيقة، مجلة التسامح، العدد2، سلطة عمان، 2003، ص12.

(417) ستيفن م. ديلو، ج2، مصدر سبق ذكره، ص114.

(418) نقلاً عن:عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص64. وكذلك ينظر: عبد السلام بغدادي، مصدر سبق ذكره، ص48 ـ 49.

(419) نقلاً عن: سليفيا هورش، مصدر سبق ذكره، ص3.

(420) رونالد سترو ميرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث (1601 ـ 1977)، ترجمة: احمد الشيباني، ط3، دار القارئ العربي، القاهرة، 1994، ص755.

(421) نقلاً عن: تشارلز ر. كيلر، السلوك الحضاري والمواطنة في التأسيس الأمريكي، عن: (مجموعة باحثين): السلوك الحضاري والمواطنة، مصدر سبق ذكره، ص75.

(422) المصدر نفسه، ص75 ـ 76.

(423) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ص121.

(424) المصدر نفسه، ص135.

(425) جون لوك، رسالة في التسامح، ط1، ترجمة: منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص8.

(426) جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق: أمام عبد الفتاح أمام وميشيل متياس، مكتبة مدبولي للطباعة والنشر، القاهرة، 1996، ص155

(427) المصدر نفسه، ص226.

(428) المصدر نفسه، ص175.

(429) أمام عبد الفتاح أمام، الطاغية، ط3، القاهرة، 1997، ص325 ـ 326.

(430) جون ستيوارت ميل، مصدر سبق ذكره، ص173. وكذلك ينظر: حسام محي الدين الآلوسي، في الحرية..مقاربات نظرية وتطبيقية، بيت الحكمة، بغداد، 2010، ص186 ـ 194.

(431) ستيفن م. ديلو. ج2، مصدر سبق ذكره، ص148.

(432) المصدر نفسه،ص151.

(433) للمزيد من التفاصيل ينظر: أمام عبد الفتاح أمام، استعباد النساء (جون ستيوارت مل)، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2009 ـ 2010.

(434) عبد الرضا الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي الحديث والمعاصر، ج3 ـ ج4، دار الجنان للطباعة والنشر، عمان، 2009 ـ 2010، ص63.

(435) حسن الكحلاني، الحرية والوجود الذاتي في فلسفة كارل ياسبرز (1883 ـ 1969)، عن: (مجموعة باحثين)، فلسفة الحرية، مصدر سبق ذكره، ص366 ـ ص367.

(436) حسن الكحلاني، مصدر سبق ذكره، ص368 ـ 369.

(437) جون هرمان راندال، مصدر سبق ذكره، ص531 ـ 532.

(438) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، مصدر سبق ذكره، ص10.

(439) عبد العظيم كريمي، مرتكزات التربية الديمقراطية، ط1،دار الهادي، لبنان، 2007، ص180.

(440) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص499.

(441) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص500.

(442) كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، مصدر سبق ذكره، ص242.وكذلك ينظر: عبد السلام بغدادي، مصدر سبق ذكره، ص50 ـ 51.

(443) جون رولز، مصدر سبق ذكره، ص17 ـ 19.

(444) جون رولز، مصدر سبق ذكره ص93.

(445) المصدر نفسه، ص32 ـ 35.

(446) المصدر نفسه، ص36.

(447) ستيفن م. ديلو، ج2، مصدر سبق ذكره،ص174.

(448) المصدر نفسه، ص175.

(449) المصدر نفسه، ص180.

(450) حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر (جدلية الاندماج والتنوع)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص259.

(451) المصدر نفسه، ص264 ـ 266.

(452) المصدر نفسه، ص266 ـ 267.

(453) المصدر نفسه، ص309.

(454) المصدر نفسه، ص270.

(455) نقلاً عن: محمد احمد عواد، منطلقات التسامح عند الفلاسفة المسلمين، مجلة التسامح، العدد1، سلطة عمان، 2003، ص96 ـ 97.

(456) المصدر نفسه، ص103 ـ 107.

(457) هو أبو الحسن بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي نسبة إلى بيع ماء الورد،ولد بالبصرة واستوطن في بغداد ودرس فيهما وهو من وجهاء الشافعية وله كتب عديدة منها: الحاوي،الأحكام السلطانية وأدب الدنيا والدين،وقانون الوزارة وسياسة الملك. ينظر في ذلك:ابوالحسن الماوردي، ادب الدنيا والدين.ط16،دار احياء التراث العربي، بيروت 1979،ص316 ـ 317 وكذلك مقدمة الكتاب.

(458) محمد احمد عواد، منطلقات التسامح عند الفلاسفة المسلمين،مصدر سبق ذكره،ص99 ـ ص102.

(459) عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص15 ـ 16.

(460) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص111.

(461) محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص22 ـ 23.

(462) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص109 ـ 110.

(463) كريم محمد حمزة، نقد مرجعية ثقافة العنف، مجلة الحكمة، العدد44، بغداد، 2007، ص25.

(464) حميد نفل النداوي، ثقافة التسامح وجدلية العلاقة بين الأنا والآخر، مصدر سبق ذكره، ص148.

(465) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص119.

(466) المصدر نفسه، ص120.

(467) مديحه احمد عبادة، حقوق المرأة في الفكر الاجتماعي عند رفاعة رافع الطهطاوي، مجلة التسامح، العدد20، سلطنة عمان، 2007.

(468) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص117 ـ 118.

(469) محمود أبو ريه، جمال الدين الأفغاني (تاريخه ورسالته وحياته)،المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 1966، ص38.

(470) المصدر نفسه، ص48.

(471) نقلاً عن:اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص117.

(472) نقلاً عن:محمود أبو ريه، مصدر سبق ذكره، ص89.

(473) محمود حمدي زقزوق، مصدر سبق ذكره، ص90.

(474) نقلاً عن:عبد الرزاق عبد، محمد عبده..إمام الحداثة والدستور، ط1، بغداد، 2006، ص312.

(475) المصدر نفسه، ص311.

(476) نقلاً عن:هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص69 ـ ص70.

(477) نقلاً عن:حسين رحال، إشكالية التجديد الإسلامي المعاصر (محمد مهدي شمس الدين ـ حسن الترابي ـ راشد الغنوشي أنموذجا)، دار الأمير للطباعة، لبنان، 2011، ص118.

(478) المصدر نفسه، ص199 ـ 122.

(479) عصام حسين الجامع، التربية السياسية والوعي القومي (دراسة في الفكر السياسي عند عبد الحميد الزهراوي،ط1،شبكة المعارف للطباعة والنشر،بيروت2010،، ص85.

(480) المصدر نفسه، ص86.

(481) نقلاً عن:حسين رحال، ص120 ـ 122.

(482) نقلاً عن:عبد الله علي العليان، مصدر سبق ذكره، ص187.

(483) نقلاً عن: احمد علي محمد، الطائفية وأثرها في حياة العراق السياسية، أطروحة دكتوراه غير منشوره، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2008، ص33.

(484) المصدر نفسه، ص33.

(485) رضوان السيد، مسالة التسامح في كتابات العرب المحدثين، مجلة التسامح، العدد1، سلطنة عُمان، 2003، ص59.

(486) نظله احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص22.

(487) رضوان السيد، مسالة التسامح في كتابات العرب المحدثين، مصدر سبق ذكره، ص56 ـ 57.

(488) جابر عصفور، النقاش الأول في التسامح والتعصب في الفكر العربي الحديث، مجلة التسامح، العدد12، سلطنة عمان، 2005، ص25.

(489) نقلاً عن:نظله احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص23.

(490) نقلاً عن:عاطف علبي، إشكالية التسامح، مجلة التسامح، العدد18، سلطنة عمان، 2007، ص210.

(491) نقلاً عن:رضوان السيد، مسالة التسامح في كتابات العرب المحدثين، مصدر سبق ذكره، ص57.

(492) نقلاً عن:رضوان السيد، مسالة التسامح في كتابات العرب المحدثين، مصدر سبق ذكره،، ص26.

(493) جابر عصفور، مصدر سبق ذكره، ص25.

(494) ثائر عباس النصراوي، مصدر سبق ذكره، ص128. وكذلك ينظر: حسن حنفي، العقل والحرية بين فرح أنطوان ومحمد عبده (سجال الجامعة والمنار)، عن (مجموعة باحثين): فلسفة الحرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص203 ـ 212.

(495) نقلاً عن: نظلة احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص23.

(496) نقلاً عن:اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص112.

(497) نقلاً عن: عبد الحسين شعبان، مصدر سبق ذكره، ص141. وكذلك ينظر: اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص114.

(498) اشرف عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص115.

(499) حميدة النيفر، من إللامبالاة إلى الترويع (نظرة في بدائل الصلاح والإصلاح)، مجلة التسامح، العدد10، سلطنة عمان، 2005، ص61.

(500) نقلاً عن: حسين رحال، مصدر سبق ذكره، ص90 ـ 116.

الفصل الثاني

مقومات التسامح ومعوقاته

الفصل الثاني

مقومات التسامح ومعوقاته

إذا كان وجود التسامح يشترط توافر مقوماته، فإن غياب التسامح مشروط بغياب تلك المقومات وحضور معوقاته أو موانعه، فما هي مقومات التسامح وما هي معوقاته؟

المبحث الأول

مقومات التسامح

يقتضي وجود التسامح ـ فكراً وتطبيقاً ـ توافر مجموعة من المقومات التي تعد بمثابة الشروط الأساسية اللازمة لهذا الوجود، وتشمل هذه المقومات:

المطلب الأول: المواطنة والديمقراطية

أولاً: المواطنة

تعد المواطنة أحدى مقومات التسامح ومرتكزاته الأساسية لما تنطوي عليه من اعتراف بوجود المواطن، وإقرار بدوره السياسي لكونه مصدر السلطة وهو يمارس سلطته وسيادته عن طريق الاقتراع، ويتم هذا الاعتراف عبر منظومة القوانين التي تنظم آليات الاقتراع ويضمن الحريات المدنية والسياسية وحرية التفكير والتعبير[1]. وتعد المواطنة وصفاً سياسياً يتعلق بالطرف الآخر في العلاقة مع الدولة، أي وصفاً للعلاقة بين الدولة والشعب، وهذا الوصف مناظر بإيجاب للواجبات واستحقاق الحقوق والمشاركة في الشؤون العامة[2]، والمواطنة سلوك مسؤول بنّاء تطغى فيه المصلحة العامة على الخاصة، لأنها قائمة على احترام ومحبة الآخر فهي عطاء للفرد دون مقابل[3]. وتعد المواطنة حركة جماعية للناس في إطار الوطن الواحد نحو التغيير عن طريق العمل المشترك من أجل التقدم، وهي العملية التي يتم بها تفعيل

المركب الحضاري العام بتنوعه، ويدفع غياب المواطنة بكل عنصر داخل المركب للارتداد إلى دائرته الخاصة الضيقة (الطائفة، القبيلة،...)، فالفرد إذا ما تحرك في إطاره الخاص فلا يرى إلا ثقافته فقط، ومن ثم ينفي كل طرف الآخر أو يتجاوزه من دون تفاعل أو فعل مشترك[4]، فإذا ما انسحبت الدولة من مسؤولياتها الأساسية فسيعود المواطن إلى دوائر الانتماء الأولية (الدينية، القبلية، العائلية..)، بحثاً عن تلبية الاحتياجات الأساسية المادية والمعنوية من التعليم والعلاج[5].

وقد ارتبط مفهوم المواطنة عبر التاريخ بحقوق المشاركة في النشاط الاقتصادي والتمتع بثمراته، والنشاط الاجتماعي واتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتولي المناصب العامة، فضلاً عن المساواة أمام القانون[6]. وتحدد إحدى الدراسات الحديثة مقومات المواطنة في[7]:

1 ـ أن المواطنة تجسيد لنوع من الشعب يتكون من مواطنين يحترم كل منهم الآخر، ويتحلون بالتسامح تجاه التنوع الذي يزخر به المجتمع.

2 ـ أن تجسيد المواطنة يفترض أن يعامل الجميع، وفقاً للقانون ويعزز الكل بقطع النظر عن انتمائهم القومي، الثقافي... من دون تمييز.

3 ـ أن حماية وتعزيز كرامة الأفراد واحترامهم وتقديم الضمانات القانونية، لمنع أيّة تعديات على الحقوق السياسية أو المدنية تتطلب توافر التزامات معنوية كالولاء والانتماء للدولة.

4 ـ يتطلب ضمان مشاركة الأفراد كافة وبفاعلية في اتخاذ القرارات السياسية أن يتضمن معنى المواطنة (المشاركة في القرار، المساواة، الاندماج، حق التصويت، حق تولي المناصب العامة) في الدولة دون أن تلغي المواطنة كمبدأ ومرجعية دستورية عملية التدافع والتنافس في الفضاء الاجتماعي، بل ضبطها في إطار الوطن وحركته القائمة على احترام التنوع، وليس نفيه بما يجعل المواطنة قرينة الدولة المدنية، التي تلتزم الحياد الايجابي تجاه قناعات واتجاهات وأيديولوجيات مواطنيها، فلا تمارس ضدهم سياسات الإقصاء والتمييز والتهميش، وهذا هو جوهر التسامح[8].

وتعد المواطنة رابطة للتعايش السلمي بين أفراد يعيشون في زمان ومكان معينين، وتشكل إحدى الأسس التي تقوم عليها البنية التحتية لدولة المؤسسات ومجتمع القانون، وهي الآلية التي تحد من الصراعات الدينية، الاثنية، السياسية... على قاعدة مبدأي المساواة وعدم التمييز، لذلك ليس من الغريب أن تجد مجتمعاً متعدد الأعراق والأصول، يبدو كفئة موحدة وفق منظومة البنى القانونية والمفاهيم الاجتماعية، التي تشترط المساواة في الحقوق والواجبات[9]. ولا يتم بناء المواطنة على أساس تهميش وإقصاء بعض الفئات والشرائح على قاعدة الاختلاف، وإنما يتم على قاعدة القبول بالتنوع الثقافي في المجتمع، لأن المواطنة ليست هوية جامدة، وإنما هي هوية حيوية مفتوحة على جميع الروافد، تستفيد من كل الاجتهادات والآراء لإثراء مضمونها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية والإنسانية، وأن أي إقصاء يؤسس لحروب اجتماعية مفتوحة على كل الاتجاهات[10]. وتتجلى المواطنة في شعور الإنسان بالانتماء إلى مجموعة بشرية ذات إطار سياسي موحد ومشترك على اختلاف وتنوع مكوناتها العرقية والدينية والمذهبية، بما يجعل كل فرد في هذه المجموعة يتقبل خصوصياتها وقيمها الاجتماعية ويتعايش معها، ويشارك في نشاطاتها السياسية من خلال الترشيح والانتخاب[11]. وتكرس المواطنة، بما تتضمنه من حقوق وواجبات متماثلة ومتوازية، التسامح مع الآخر على أساس المساواة والعدل والعيش بسلام، لأجل المساهمة في بناء الوطن وتنمية والحفاظ على العيش المشترك فيه[12]، إذ إن العيش مع الآخرين، واحترامهم والتفكير معهم ومشاركتهم هي من الأهداف الأساسية للمواطنة[13]. ويرى ادونيس ان تقدم فكرة المواطنة على أساس التحالف والتضامن بين أناس أحرار ومتساوين في القرار والدور والمكانة، ورفض التمييز على مستوى درجة مواطنتيهم وأهليتهم القديرة لممارسة حقوقهم المواطنة[14]. وتقوم المواطنة عند برهان غليون على نظام يعترف باختلاف المصالح الاجتماعية، وينظم هذا الاختلاف عن طريق الوسائل القانونية، وهو ما يفترض المساواة بين المواطنين ليس المادية فقط بل السياسية أيضاً[15]. ويعني اعتماد مبدأ المواطنة أن يكون التضامن والتساهل الاجتماعيين قاعدة المشاركة الواعية لكل شخص من دون استثناء ودون وصاية من أي نوع في بناء الإطار الاجتماعي، أي في تأسيس السلطة والشأن العام

بما هو بناء الإطار الجغرافي والعسكري والسياسي والقانوني[16]. لذلك فإن علاقات المواطنة كما يرى محمد محفوظ هي وحدها التي تكفل للتعددية مضموناً صحيحاً، إذ هي حاصل إعادة توزيع إفراد المجتمع وفئاته، أي الكل الاجتماعي على قاعدة الولاء للنظام المدني، فتتوزع الحقوق تبعاً لذلك على مواطنين يكون وازع السياسة والتمثيل لديهم خدمة الحق العام، لا حيازة حق العصبية وتجديده عن طريق هضم حقوق العصبيات الأخرى[17]. وتشترط المواطنة تحمل الجميع مسؤولية صنع الوحدة الوطنية والوقوف ضد الصراع والتناحر ومحاربة التشدد والتطرف[18]، ويرتبط تحمل تلك المسؤولية بقضية الانتماء والهوية أي الشعور بمفهوم (النحن)، الذي تشق منه العلاقة بين (النحن) و (الهم)، فالانتماء هو شعور الإنسان بالانخراط في جماعة بشرية ما واعتناقه لرموزها وتقاليدها، وهذا الشعور هو الذي يعطيه ذاتية ثقافية وخصوصية ما، وهو الذي يضع الحدود بين الجماعات الإنسانية، أين تبدأ وأين تنتهي ويحدد العلاقات بينها، إن ألفة وصداقة، وإن منافسة وعداوة، وإن خليطاً من الاثنين[19].

ويشير مفهوم الهوية إلى شعور الجماعة الإنسانية باستمرار ودوام الوجود الجماعي وذاكرة أفرادها المشتركة، حول أحداث ماضية وعهود من تاريخ الجماعة، وأن تحمل الأجيال المتعاقبة أفكارها المشتركة حول رسالتها وثقافتها[20]. وتكون تلك الجماعة الإنسانية في المجتمعات المعاصرة متنوعة، إذ نلاحظ وجود جماعات عرقية كبيرة أو متوسطة أو صغيرة، ويتجنب علماء الاجتماع السياسي إطلاق تسمية الأقليات على مكونات المجتمع السياسي، حيث توجد جماعتان اثنولوجيتان أو أكثر بالمجتمع الواحد، فالأمر الغالب هو وجود نظام رسمي أو غير رسمي للسيادة ويكون لديها وحدة ثقافية، فالدولة والمجتمع يقومان على الثقافة والسلطة وتشكل الثقافة الأساس اللازم لبناء مجتمع ودولة قوية[21].

والملاحظة المهمة هنا أن هذه الجماعات قد تشكل هويات فرعية تتعارض مع الولاء للدولة، في حالة عدم التناسق بين تلك الهويات أو الانتماءات المختلفة وغياب وضوح الرؤية لترتيبها، مما قد يؤدي إلى رفع السلاح في وجه الدولة، لكن

دون أن يعني تعدد تلك الهويات والانتماءات تصادمها بعضها مع بعضها الآخر، فليس هناك ما يمنع من أن يعزز المواطن انتماءه إلى جماعة لغوية، مذهبية أو قبلية.. بشرط إلا يكون ذلك الانتماء على حساب الانتماء إلى دولته[22]. ويظهر الانتماء للقبيلة أو الطائفة في بعض الأحيان في الجماعات ذات الثقافة التقليدية والنزعة الأبوية (البطرياركية) والقيم والعصبيات العشائرية، إذ يكون الولاء للقبيلة أو الطائفة أقوى من الولاء للدولة والوطن، بما يؤدي إلى إضعاف روح المواطنة وتعطيل أو إعاقة الاندماج الاجتماعي والتعايش السلمي، فتكون النظرة للآخر ذات بعد واحد، والابتعاد عن مقابلة الآخر بالتفاهم والتواصل والحوار[23].

وتكمن مشكلة تعدد الهويات في أنها إذا كانت أقوى من الهوية الوطنية، فسيؤدي ذلك إلى إقصاء وتهميش المكونات والانتماءات الأخرى نتيجة عدم الاعتراف بها وعدم التسامح معها، أما إذا كانت الهوية الوطنية هي الأقوى وروح المواطنة معززة، فسيؤدي ذلك إلى الاعتراف بالآخر والتسامح معه. وقد ينعكس واقع تعدد الهويات الفرعية على القوى السياسية ليكون جزءاً من ثقافتها وأدائها السياسي، فبدلاً من أن تكون قوى سياسية تعتمد برامج برجماتية مقيدة، تكون قوى وهويات وثقافات فرعية عاجزة عن تجاوز تخوم الطائفة والعرق والقبيلة[24].

لذلك يعتمد اندماج الجماعات الاثنية وتعايشها في بلدانها ومجتمعاتها على طبيعة التعامل، الذي تمارسه السلطات السياسية والاجتماعية، فإذا كان التعامل مفتقراً للحرية والعدالة وقائماً على التهميش والإقصاء والتمييز، فإنه يؤدي إلى مزيد من التوترات والصراعات وربما الانفصال، أما إذا كان النظام متسامحاً ومرناً متقبلاً لتلك التنوعات، فإنه يساعد على تحقيق الاندماج والتلاحم الطوعي وبناء الوطن[25]. لذلك فإن التسامح شرط أساس لتحقيق الوحدة في المجتمع لأنه يقوم على احترام الاختلافات وإدارتها بعقلية حضارية ومنفتحة، فالوحدة لا تبنى على أنقاض الخصوصيات وإنما على احترام هذه الخصوصيات وإدارتها وفق نسق حضاري تعددي يوصلنا إلى الألفة والوحدة[26].

وإذا كانت المواطنة قائمة على مشاركة المواطنين كافة سياسياً، اقتصادياً...

من دون تمييز، والاعتراف بهم بحكم مواطنتيهم فلا بد من تجسيدها على أرض الواقع، وهنا تكون مهمة القانون هي أن يعامل المجتمع على أساس المساواة دون تمييز قومي، طائفي، جنسي..أو أي وجه من أوجه التنوع والاختلاف بين الأفراد والجماعات، وأن يعزز كرامة واستقلال واحترام الأفراد، ويقدم الضمانات القانونية لحقوقهم المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويمكنهم من المشاركة بفعالية اتخاذ القرارات ولاسيّما السياسية(27).

ويرى وليم سليمان قلادة في كتابه (مبدأ المواطنة) أهمية وجود أساسين من أسس المواطنة هما: المشاركة في الحكم من جانب والمساواة من جانب آخر(28)، والمواطنة هي السبيل الوحيد لممارسة سيادة القانون والمساواة وضمان حد أدنى من الحقوق أمام تعسف السلطة وهدر الحقوق السياسية، فالمواطن يتوقع حقوقاً سياسية بحكم هويته، لكن الرعية لا تتوقع حقوقاً سياسية بل تتوقع أن تعامل بالحسنى وأن يتم التسامح معها(29).

وإذ يمثل مفهوم المواطنة الإطار القانوني المحدد لعلاقة الفرد بالدولة من جهة، وبغيره من الأفراد من جهة ثانية عن طريق مجموعة من الحقوق والواجبات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فقد تعرض هذا المفهوم للتغيير في السنوات الأخيرة، وارتفعت أصوات تدعو إلى إعادة صياغته من منظور نسائي، لكي لا يبقى في إطاره القانوني أو الدستوري فحسب، وإنما ليكون ممارسة تحول دون تهميش المرأة أو إقصائها كما كان الحال مع مفهوم المواطنة في الفكر السياسي القديم، الذي كان يهمش النساء وإن كن مواطنات، ويستبعدهن وكذلك العبيد من المشاركة في الشأن العام(30). لكن مفهوم المواطنة اليوم أصبح أيضاً إحدى آليات الحد من الصراعات العرقية، الاثنية، الجنسوية.. وفقاً لمبدأي المساواة وعدم التمييز، إذ حققت الحركة النسوية العالمية الكثير من الانجازات، وتمكنت من إلغاء العديد من القوانين والإجراءات التمييزية ضد النساء حتى استطاعت المرأة أن تصل إلى مراكز القرار في الأحزاب والبرلمانات وحتى رئاسة الدولة(31).

وتعتقد الباحثة سلوى شعراوي أن المشكلة ليست في المواطنة بل في

تهميش المرأة وإقصائها (عدم التسامح)[32]، بل استخدام العنف ضدها إجحافاً لحقوقها نتيجة للثقافات والممارسات المرتبطة بسيطرة الرجل على الأسرة والمجتمع[33]. ويظهر ذلك بشكل خاص في المجتمعات الأبوية التي يتصاعد فيها دور الأب من الأسرة إلى الأمة، التي لم تتحقق بين أفرادها الشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات، وتخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية وتعده تهديداً لقيمها الخاصة، فهي مجتمعات تأثم الأفراد الذين يتطلعون للتغيير ويسعون إلى حقوق كاملة[34].

لذلك كان التراث الشعبي (عادات المجموعة) عاملاً من عوامل اللاتسامح، لأنه ينتهي بتبرير الأحكام المسبقة التي تُجسَّد كحقائق طواها الزمن ودفنت في اللاشعور الجماعي[35]. إن النظام والمجتمع المتسامح يأخذ بمفهوم المواطنة القائم على مجموعة حقوق وواجبات لجميع المواطنين، من دون إقصاء أو تهميش أو عدم احترام للهويات والانتماءات المختلفة.

ثانياً: الديمقراطية

فليست الديمقراطية تشريعات دستورية وقانونية ومؤسسات وإجراءات فحسب، لكنها تتضمن أيضاً قيماً ثقافية وسياسية مثل التسامح والاعتدال والمشاركة والقبول والتعدد والاختلاف والإيمان بالحلول الوسط وبالطرق السلمية في حل الخلافات والصراعات[36]. وعليه، خرجت الديمقراطية من مفهومها الإغريقي الذي عرفته أثينا، وهو حكم الشعب للشعب، لتصبح اليوم أخلاقاً وسلوكاً ولا تقتصر على السلطة والحكم أو أدواته، أي إنها لم تعد مجرد آلية من آليات الحكم، بل هي ثقافة وهذه الثقافة في الأساس نمط تربوي وليد من الأسرة والمدرسة والجامعة والدولة، وهي ثقافة تقوم على الاعتراف بالآخر، لتؤسس ثقافة التسامح ولتحسر ثقافة العنف والإرهاب[37]. لذلك تعد الديمقراطية من المقومات اللازمة لإشاعة وترسيخ التسامح والاحترام المتبادل، إذ لا يمكن لهذه المفاهيم أن تنمو وتتطور إلا في ظل المناخ الديمقراطي، الذي يساعد على تشكيل سلوكيات اجتماعية وسياسية قائمة على الاحترام المتبادل والمتسامح، والتي من دونها لا يمكن تحقيق الحرية

والديمقراطية[38]. فإذا كان جوهر التسامح ثقافة احترام الرأي المختلف، فإنَّ الديمقراطية هي تجسيد التسامح على الصعيد السياسي، لأنها تقوم على احترام المعارضات دون عنف، وهي الحصن الحقيقي ضد أي إغراء بالثقة المطلقة، التي تستمد من الزعيم قواعدها التعايشية، ليست أبداً شيئاً مقدساً مفروضاً من أعلى، ولكن يمكن التباحث والاتفاق حولها[39].

وتتضمن الديمقراطية وتتطلب أيضاً قيما أخلاقية وفضائل سياسية تساعد على وجود التسامح، وتتمثل تلك القيم بالحرية في مواجهة الخضوع والامتثال، والإحساس بالمسؤولية والإبداع في العمل بعيداً عن الروتين الصارم، واحترام حقوق الآخرين والسماح بالتعددية ورفض كل أشكال التعصب الأعمى نحو الآخرين، ووجود الروح النقدية[40]. وتسهم الديمقراطية في وجود التسامح لأنها تعترف أيضاً بحقوق الإنسان وحرياته الخاصة والعامة، وتسعى إلى نشر العدل والمساواة دون تمييز قبلي، حزبي... وتوفر فرصاً متكافئة للجميع في العمل والتعبير عن الرأي المختلف، ويشمل ذلك التسامح الفكري المتبادل بين الأفراد وبين السلطة والمعارضة، فهي ترتكز على ثقافة تؤمن بالمشاركة في صنع القرار، وتوفر الأطر القانونية والسلمية لحل الصراعات والاختلافات[41].

ويمكن القول إن عدم التسامح يؤدي إلى غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان، وقهر إمكانيات الاختراع وغياب القدرة على الاكتشاف وإلى رفض الديمقراطية، لأن الديمقراطية تنطوي على الحرية والحوار وتداول السلطة[42]، فهي وسيلة للحوار بين الحكام القابضين على السلطة والمحكومين الحريصين على حرياتهم بما يضمن قيام نوع من المشاركة في إدارة الشؤون العامة وعمل المؤسسات ومراقبتها، لتعزز بذلك موقع الإنسان تجاه السلطة وتجعله جزءاً منها، وتؤدي إلى نشوء نوع من المعارضة المقبولة والمشروعة للسلطة، فالمشاركة السياسية لها أثر لأنها تحوي على الحقوق والحريات السياسية، وتجعل للفرد أثراً مهماً في رسم السياسة العامة وصنع القرار[43]. إن الديمقراطية المعاصرة منهج حكم يمكّن المجتمع من ضبط السلطة القائمة فيه، ويتيح له إدارة أوجه الاختلاف سلمياً والسيطرة على مصادر العنف وأسباب الصراع المبددة لطاقات المجتمع والمدمرة لانجازاته، عن طريق حق

المشاركة السياسية الفعالة، وفقاً لشرعية دستورية تنبثق عن الإرادة الحرة للمواطنين[44].

ويعتقد الفيلسوف الألماني المعاصر (يورغن هابرماس): أن مفهوم التسامح وإن كان يرجع في أصوله إلى عصر التنوير، الذي انطلق من اتجاه ديني إلى اتجاه سياسي، إلا أنه يرتبط بمفهوم الديمقراطية الدستورية، لأنه الموقف السياسي الوحيد الذي يمكنه أن يوفر تواصلاً حراً أو غير قسري وتكوين الإجماع العقلاني، إذ تقوم الأنظمة الديمقراطية النيابية على المشاركة السياسية للجميع، أي إنها ليست أحادية إقصائية بل تقوم على أساس حقوق المواطنة المتساوية والتبادلية في مواقع السلطة[45]. ويعتقد موريس دوفرجيه أن الديمقراطية هي إحدى وسائل إزالة العنف المادي، لأنها تميل إلى المناقشة بدل القتال، والحوار بدل البنادق، والحجج بدل ضربات الأيدي، ونتيجة الاقتراعات بدل الأسلحة، لذلك ستحل المعارك الانتخابية والمجادلات البرلمانية ومناقشات اللجان محل العنف[46]. ويجعل ذلك من الديمقراطية مناخاً وفضاء للاعتراف بالآخر، لأنها تحرر الفرد من التزامات الجماعة التي قد تتمايز ضد الجماعات الأخرى، فالفرد له أثر كبير في تطور الهوية وتماسك البناء السياسي والاجتماعي، الذي لا يتحقق إلا في نطاق أهمية الاختلاف والتعدد، الذي يعد ضمانة للسلم الأهلي، وهذا لا يتحقق إلا بالنقد بعيدا عن الدوغمائيات التي تقسم المجتمع[47].

وإذا كان التسامح يقوم على الاعتراف بالآخر المختلف فإن الديمقراطية، تعد إحدى آليات التسامح التي تضمن الاعتراف بالجماعات المتنوعة داخل الدولة الواحدة والاعتراف بحقوقها السياسية، وإن عدم الاعتراف بهذه الجماعات قد يؤدي إلى مطالبتها بنوع من الإدارة الذاتية للأقلية أو تطالب بالانفصال[48]. لكن المجتمعات الديمقراطية تلتزم بقيم التسامح والتعاون والتوصل إلى الحلول الوسط، ولاسيما معالجة القضايا الخلافية الكبرى، يقول غاندي في ذلك: إن عدم التسامح في حد ذاته يمثل صورة من صور العنف وعقبة أمام نمو روح الديمقراطية الحقة[49]، وإنَّ الديمقراطية تعني السلام لأنها لا تتحقق إلا بالابتعاد عن العنف وتحقيق السلام،

فالأطفال لن يستطيعوا إدارة مدارسهم ما لم يستطيع الكبار إدارة حكوماتهم[50].

وتعد الديمقراطية أيضاً إحدى وسائل الحد من معوقات التسامح ولاسيما العنف، فهي كما يرى (جون ديوى) طريقة للإقناع بواسطة المناقشة العامة لا في المجالس التشريعية وحدها، بل في الصحف والمجلات وهي المحادثات الشخصية، وفي الاجتماعات المهمة وإحلال حق التصويت محل الضرب بالسياط وصناديق الاقتراع محل استعمال الرصاص، وبذلك تعمل الديمقراطية على حصر النزاع الطائفي في دائرة محددة[51].

وتمثل الديمقراطية التجسيد السياسي للتسامح، لأنها تقوم على المبدأ القائل بأن تفضيل أي خيار لا يكون لأنه الأصح والأحق، ولكن لأنه الخيار الأنسب والأصلح في نظر العدد الأكبر من أفراد المجتمع في تلك اللحظة[52]. وتخلق الديمقراطية أو تسهم في خلق التسامح لأنها ترفض المطلقات لصالح النسبية في التعامل مع الأفكار والممارسات الدنيوية، وتدفع للتخلي عن همجية العنف لصالح سماع الرأي الآخر، ونبذ المواقف في إطار استعداد النخب السياسية للعيش بسلام على أساس المنافسة الانتخابية[53]، إن تبني الديمقراطية وتطبيقها يعني أولاً وقبل كل شيء اعتراف كل قوة من القوى المجتمعة بحقوق القوى الأخرى وحرياتها وأدوارها السياسية والاجتماعية، أي الاعتراف بحقها المتماثل والمتساوي في الوجود وامتلاك أجوبتها الخاصة والمختلفة عن إجابات الآخرين، عن الأسئلة والرهانات المطروحة والمشتركة بينهم، والاعتراف والقبول بالآخر هنا هو التسامح الايجابي وليس التسامح السلبي، الذي يكون اضطراراً أو من منظور تسامح القوي مع الضعيف أو الكبير مع الصغير[54].

ويرى آرنت ليبهارت أن أهمية التسامح تظهر في المجتمعات التي تأخذ بالديمقراطية التوافقية، التي تتطلب أن يتسم قادتها بالاعتدال وقبول الحلول الوسط، فعلى الرغم من الانقسامات العميقة بين القطاعات، إلا أنه يستلزم أن يشعر القادة بشيء من الالتزام بصون وحدة البلد، وثمة أمران حيويان تتطلبها الديمقراطية التوافقية أولهما: اتصاف قادة الأحزاب بقدر من التسامح يفوق أتباعهم، والآخر:

قدرتهم على حمل الأتباع على مجاراتهم والأتباع هنا الجماعة المتوسطة المستوى، التي يمكن وصفها بأنها جماعة الناشطين الأدنى من النخبة، وليس عامة الجمهور من الناس[55]. وتعاني الأحزاب عادة من مشكلة غياب التسامح لعدة أسباب[56]:

1 ـ إن بعض الأحزاب تعاني من غياب العنصر النسائي، وإذا ما وصلت النساء فيها إلى المجلس النيابي، فذلك عن طريق الكوتا التي يكفلها القانون أو عن طريق الضغوط الدولية.

2 ـ إن هذه الأحزاب ولاسيَّما في النظم العربية، لم تعرف فكرة تداول السلطة، لعدم اعتراف تلك النظم بها كشريك في العملية السياسية، مما أنعكس على علاقتها مع الأحزاب الأخرى أو مع السلطة الحاكمة، فافتقرت إلى قبول القدرة على قبول الآخر.

3 ـ إن هذه الأحزاب تقوم على أسس عائلية أو طائفية ـ عشائرية، مما يجعلها تحمل التعصب بين ثناياها وهو نقيض التسامح[57].

وإذا كان التسامح يستلزم الديمقراطية، فإن الديمقراطية تستلزم توافر مجموعة من الشروط، منها (التعددية)، التي معها يحيى الاختلاف وميراثه، حيث يقبل الجميع داخل المجتمع الديمقراطي مبدأ التسامح وحق الاختلاف الذي تفرضه السلطة السياسية. وإذا أردنا تكريس التسامح لا بد من ترسيخ الديمقراطية وآلياتها، فالتسامح أكثر من القبول بالآخر، لأنه اعتراف بالحق في التباين والقبول بالحق في الخطأ كواحد من حقوق الإنسان، وعدم منع الآخرين أو إكراههم على التخلي عن آخريتهم[58]. وترتكز التعددية على عدم الإيمان بالقدرة المطلقة للعقل، أي عدم سهولة الوصول إلى حقيقة واحدة، وهي نتيجة تتماشى بالطبع مع دعوات ما بعد الحداثة[59]. وتتطلب التعددية الإقرار المتكافئ بوجود الآخرين وعدم إلغاء وجودهم والتعامل معهم بشكل سلمي، وتتفق التعددية مع متطلبات وضع الجماهير أمام خيارات متعددة من حيث توجهات وأساليب وتوقيتات العمل السياسي، وترتبط بعدم ادعاء طرف احتكار الحقيقة دون الآخرين، أي تبني فلسفة تقوم على القناعة بنسبية الأفكار وتجنب المطلقات[60].

وتتمتع التعددية بأهمية كبيرة في بناء الهوية التي تتطلب الاعتراف بحق الاختلاف بين فرد وآخر وجماعة وأخرى[61]، وتوصف المجتمعات التعددية بأنها المجتمعات التي تعيش ضمنها مختلف القطاعات داخل الدولة الواحدة، أي إنها تشتمل على الاختلافات الثقافية وتمسك كل جماعة بلغتها،دياناتها،أفكارها ثقافتها[62]. لذلك يقترن مطلب التماثل الثقافي الكامل بعدم التسامح ورفض القبول بالفوارق الثقافية، مما يعرض الثقافية الوطنية للخطر، لأنه يفرض ثقافة معينة (ثقافة الجماعة المهيمنة) على الثقافات الأخرى، ولاسيَّما ثقافة الأقلية التي يجب أن يكون اندماجها في المجتمع، وفقاً لإرادتها ودون ضغوط، لأن من حقها الحفاظ على خصوصيتها[63]. ولا يعني ذلك الاعتراف بالتعددية الطائفية، وإنما بتعددية ثقافية تقوم على أساس المواطنة المتساوية، وتحويل هذه الجماعات إلى جماعات سياسية ولها مشاريع تلتف حول مصلحة الأمة كلها، فالروابط السياسية هي روابط واتحادات طوعية وليست جماعات عضوية، كالطائفة، والعشيرة)[64].

وبناءً على ذلك لا يكون التنوع والاختلاف سبباً للصدام والصراع أو لإلغاء الآخر، بل يمكن استثماره لتحقيق التكامل، وهو ما يقتضي تشجيع التعارف وتعبيد طرق التواصل لتحجيم هوة الاختلاف، فالتعارف هو المعرفة المتبادلة وهو الاعتراف المتبادل بالحق في الاختلاف، لأن التعارف ينزع الجهل بالآخر ويرسم صورة حقيقية مصاحبة للاعتراف به والتعايش السلمي وقبوله على أسس التسامح[65]. فإذا افتقر المجتمع السياسي إلى القدرة على الحركة، واتجه نحو الانغلاق والتعصب والانعزالية، وتعثر في بناء الأطر الرضائية الجامعة، صعب عليه استيعاب الآثار السياسية السلبية المترتبة على التعددية الاجتماعية، التي تكمن مشكلتها في عدم قدرتها على خلق عنصر المشاركة، الذي يفضي إلى نشوء ثقافة وطنية ينتمي لها المجتمع، وأن تقيم تجانساً حقيقياً بين المجتمع والدولة، لذلك ظل مفهوم المواطنة هشاً قابلاً للانهيار[66].

وبإزاء هذه التعددية الثقافية والاجتماعية التي تقر بالتنوع والاختلاف الاجتماعي والثقافي، فإن التعددية السياسية هي تأطير لذلك التنوع ولهذه التعددية

قانونياً أو سياسياً، لأن التعددية هي الإطار الذي يحتوي التنوع الناتج عن اختلاف الأصول والثقافات والمصالح والاهتمامات والأولويات والأهداف، فهي تعني أولاً الاعتراف بوجود تنوع في مجتمع ما تتمايز في داخله عدة دوائر انتماء ضمن الهوية الوطنية الواحدة، وتعني ثانياً احترام هذا التنوع وقبول ما يترتب عليه من خلاف واختلاف، وتعني ثالثاً إيجاد صيغ ملائمة للتعبير عن ذلك بحرية في إطار مناسب[67]. ويمكن أن نعرف التعددية السياسية: بأنها مشروعية تعدد القوى والآراء_السياسية وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها والمشاركة في التأثير في مجتمعها[68].

ويعرف محمد عابد الجابري التعددية: بأنها مظهر من مظاهر الحداثة السياسية يتمثل في وجود مجال اجتماعي وفكري يمارس الناس فيه الحرب بواسطة السياسة أي الحوار والنقد والاعتراض ومن ثم التعايش في إطار من السلم القائم على الحلول الوسطى المتنامية[69]. ولا تقتصر التعددية السياسية على التنافس الانتخابي للأحزاب بل تتعداه إلى المشاركة الفعالة والفاعلة في العملية السياسية، ويقتضي هذا وجود أحزاب المعارضة القانونية وتنظيم العلاقة بين الأغلبية والأقلية، على أساس عدم الإكراه وعدم مصادرة حق الأقلية في السعي للتغيير، فعدم تسامح الأغلبية مع الأقلية يفضي حتماً إلى الدكتاتورية[70]. ولذا يُشكل التسامح والتعددية عنصرين مهمين لتعزيز الديمقراطية والممارسة الكاملة لجميع حقوق الإنسان، وينطوي غيابهما على مخاطر تفشي ظواهر التطرف والتعصب ومن ثم العنف[71]. ومن مستلزمات الديمقراطية فضلاً عن التعددية السياسية (سيادة القانون)، إذ يضمن وجود الدستور والقواعد القانونية التشريعية تصحيح معاني الولاء والانتماء والإخلاص لدى الفرد والجماعة، وتسيير الانتماءات المتعددة للإنسان على نظام نافع، وتكوين الشخصية الوطنية التي تحترم جميع المعتقدات والهويات القومية، وتؤمن بأن الدولة هي دولة قانون واحد يسري على جميع المواطنين بمساواة تامة بقطع النظر عن العرق، الدين[72]... ومهما كان المستوى الثقافي للمواطن جيداً، فإن طبيعته النفسية وطموحاته السياسية وقراءاته المتباينة للأديان والطائفية والحقوق القومية، جميعها تساعد على زعزعة الأوضاع وتخلق فراغاً كبيراً، إذا ما تفاقمت الحالة وتعذرت السيطرة عليها، غير أن القانون سيكون له أثر أكبر إذا توافر

على قوة روح عالية مرتكزة على حرص السلطات التنفيذية والقضائية على تطبيقه[73]. وتعد القواعد والأصول القانونية إحدى وسائل التعبير دون الحاجة للجوء إلى العنف، ففي النزاعات بين الأفراد يعد إخضاع الثأر للقواعد أول شكل من أشكال القانون إذ تساعد هذه القواعد القانونية على إنهاء النزاعات بالتسوية[74].

وأكدت المادة (2) من إعلان اليونسكو للتسامح أثر القانون عندما نصت على أنه: (يقتضي التسامح على مستوى الدولة: العدل والنزاهة في مجال التشريع وتطبيق القانون وممارسة السلطة القضائية والإدارية، كما يقتضي أن يستفيد كل فرد من الفرص الاقتصادية والاجتماعية دون أي تمييز يمكن أن يؤدي إلى الإبعاد والتهميش والحرمان والتعصب[75]، أي إن عدم سيادة القانون وسيادة الاعتبارات الأخرى، بدلاً منه بكافة المجالات يؤدي إلى اللاتسامح. ولا بد لترسيخ التسامح من إجراءات قانونية تعمل على تبنيه في تربيتنا، وهذا يتطلب[76]:

1 ـ أهمية تحريم كل إشكال بث الكراهية والحقد بين أبناء الوطن الواحد.

2 ـ أن تعنى وسائل الإعلام والتثقيف والتوعية بهذه القيمة، وأن تكون خطاباتها موافقة لها.

3 ـ أن تتحمل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية مسؤولية توسيع وتعميق متطلبات التسامح في الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي.

وتعد المؤسساتية من أهم مستلزمات ترسيخ التسامح، لأن الانتقال من الأنا إلى الكل في العمل الحضاري، لا تتحقق إلا بتكريس العمل المؤسسي، الذي يسهم في تخفيض خطر الأنا وهيمنة الفكر الأحادي، الذي من أهم ملامحه الموروثة هي الذاتية والفردية واللامؤسساتية التي هي نقيض التسامح.

يقول احد الباحثين في هذا الخصوص: (إن أداء النظام وفاعلية مؤسساته تعتبر من العوامل الأساسية التي تحد من أعمال العنف السياسي)، فالأحزاب وجماعات الضغط والجمعيات وكافة المؤسسات الأخرى تساهم في تجذير الحالة القانونية وتفاعل المجتمع في إطار أوسع[77]. إن ما تتطلبه التعددية من مستلزمات سيادة القانون، والتداول السلمي للسلطة بعيداً عن العنف من طرف ضد آخر وفقاً

لآلية انتخابية دورية حرة ونزيهة وفعاله تحت إشراف قضائي كامل ومستقل، وثقافة تحد من الفساد وتسمح للفرد بمحاسبة المسؤولين أو من في مواقع السلطة، وتعددية حزبية حقيقية كلها تؤدي إلى الوصول إلى دولة القانون[78]، ويتأسس على ذلك قاعدة الإيمان بعدم فقد الشخص لما ما يسمى (قيمة التقدير والاحترام) أي الاعتراف به وبإنسانيته وبشكل متساوٍ دون تمييز بايولوجي ولا أيديولوجي، ديني[79].. إن مفهوم دولة القانون يشير إلى ما اسماه ريمون آرون: (التنظيم المؤسساتي للحضارة السليمة من اجل ممارسة السلطة) أي إنها تضفي الشرعية على السلطات المضادة ومجموعات الضغط الساعية انطلاقاً من نفوذها للتأثير في سياسة الحكومة وتأليف قوى قادرة على أخذ السلطة في مرحلة لاحقة[80]. وتعني دولة القانون أيضاً ممارسة السلطة بإطار قانوني، وعدم حصر السلطة كلها بين أيدي جهاز واحد، واحترام التسلسل الهرمي للقواعد القانونية، وقد تطورت فكرة دولة القانون المظهرية القائمة على احترام التسلسل الهرمي للقواعد القانونية، بقطع النظر عن محتواها من المشرع والسلطة التنفيذية على حد سواء إلى دولة القانون الجوهرية القائمة على احترام جملة من المبادئ، التي تلتزم بها السلطة العمومية، وتوضع لذلك الغرض جملة من آليات المراقبة لتحقيق ذلك بما فيها الرقابة على دستورية القوانين[81]. ويجب أن يقوم القانون على أساس العدل والمساواة وعدم التمييز لأن القوانين المبنية على أساس العزل والإقصاء والتهميش والتغييب تعد خطراً على البلاد وهي تناقض التسامح، ولا يكفي ضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لتحقيق العدل، بل لا بد أيضاً من ضمان الحقوق الثقافية لأنها جزء لا يتجزأ من حق الفرد بالأمن والهوية، ولأن إعطاء تلك التنوعات حقوقها الثقافية يعني التسامح معها وغياب سياسة الإقصاء أو التهميش[82].

ولكي يغدو التسامح قيمة يدخل العدل في مضمونها وتزيد عليه، يجب إعطاء الأولوية لتوفير حق الآخر لأن العدل يقتضي المساواة، أما إعطاء الأولوية داخل المساواة للآخر، فذاك هو (التسامح) الذي حين لا يقترن بالعدل يبتعد عن معنى التساهل مع الآخر أو الترخيص له، الأمر الذي يضع المتسامِح في وضعية أعلى من المتسامَح معه، بل يعني التسامح هنا الارتفاع بهذه العلاقة إلى مستوى الإيثار[83].

ويعد العدل من أهم مكونات التعايش السلمي لأنه يفضي إلى الرحمة واحترام الآخرين والثقة بهم وبإمكاناتهم[84]، فلا يمكن للتنوعات التعايش دون وجود العدل لأن الظلم يفتت تلك التنوعات، فلا سبيل لتعايش حضاري من دون العدل الذي يلغي التمييز والتهميش، وتمنع سيادة منطق الغلبة والإلغاء[85]. وأن مقتضى العدل هو الاعتراف بوجود التعددية في الفضاء السياسي والاجتماعي وتنظيم هذه التعدديات على أسس المساواة[86]، وإتاحة الفرص أمام كل فرد لأن يغدو مواطناً فاعلاً إذا أراد ذلك، أي إزالة أية معوقات سياسية اقتصادية ... تحول دون مشاركة الجماعات المحرومة مثل النساء، الفقراء، الأقليات القومية.. فالعدل يقوم على احترام حقوق الآخرين وفهمها، ويعني أيضاً اعتدال الفرد في صياغة مطالبه، ولا يعني ذلك مجرد عدم القيام بإيذاء الآخرين أو استغلالهم، بل يشمل أيضاً الالتزام برفع الظلم عن الآخرين عن طريق خلق مؤسسات عادلة ومساندتها[87].

ولا ينسجم التمييز الديني أو المذهبي أو السياسي أو القومي من مؤسسات الدولة مع مقتضيات العدالة السياسية، لأن الدولة يجب أن تكون عادلة تجاه قناعات وانتماءات مواطنيها الدينية والمذهبية والسياسية والقومية، وينبغي لمشاريعها التنموية والخدمية أن تستوعب كل المناطق وكل الشرائح الاجتماعية، فكثير من الأزمات الداخلية السياسية والاجتماعية... هي جراء انحياز الدولة لفئة معينة وتهميش وإقصاء الآخرين[88]. وترتبط العدالة السياسية بحرية إجراء تواصل سياسي حقيقي، أي إنها مرتبطة بالإمكانات الممنوحة لكل واحد بوصفه مواطناً لإسماع وجهات نظره والدفاع عنها والمتعلقة بالنشاط السياسي إضافة إلى الرأي العام، فالمجتمع العادل هو ذلك المجتمع الذي يلبي أفضل شروط المشاركة لتكون في مستوى تلك المناقشة العلمية[89]. وقد حدد جون رولز ثلاث مراحل عملية للعدالة السياسية وهي[90]:

1 ـ مرحلة التوازن التأملي الضيق القائم على وجود تصور واحد عن العدالة.

2 ـ مرحلة التوازن التأملي الموسع القائم على وجود تصورات أخرى منافسة للعدالة.

3 ـ مرحلة التوازن التأملي الكامل القائم على وجود اعتراف متبادل بوجهات النظر الأخرى.

ومما سبق فإن الواجب الأساس الذي يترتب على الحكومة، هو إقامة العدل بوصفه عاملاً أساسيا لحفظ النظام في المجتمع، وشرطاً مهماً للتراضي وتعيين الحدود والواجبات وفي توفير الأمن والمحافظة على الحقوق، فضلاً عن استقرار الحكومة وبقائها، لذلك يكون العدل فضيلة أساسية في الدولة، فهو الأساس الذي يبنى عليه النظام السياسي وبقية المؤسسات المختلفة الرسمية وغير الرسمية[91].

وإذا كان الأخذ بحقوق الإنسان والحريات العامة من متطلبات الديمقراطية، فأن الأخذ بهذه الحقوق يعد أيضاً من متطلبات ومقومات التسامح، لأنها تشجع على التسامح والتضامن واحترام الآخرين، وتسهم في صون السلام وتحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي وإحلال التسامح والقانون الدولي[92]. لذلك فإن على كل الإطراف العمل على صيانة حقوق الإنسان، وعدم امتهان كرامته، وعدم ممارسة الإقصاء وإلغاء الآخرين بفعل اختلافنا معهم، وعدم محاربتهم بسبب أفكارهم وآرائهم[93]، ويعد التسامح القائم على احترام الآخرين واحترام آرائهم وانتماءهم المختلف والتعامل معهم على أساس الكفاءة من القيم الأساسية التي تزيد من التماسك الاجتماعي والولاء للدولة والوطن، أما التعالي على الآخر ونعته بما يكره في انتماءاته المتعددة، فهو بذرة الشقاق بين مختلف التكوينات الاجتماعية[94].

إن الاحترام المتبادل خطوة مهمة ليس فقط على طريق تأمين الحقوق الكاملة لجميع المواطنين، بل وكذلك لضمان قيمة متساوية لتلك الحقوق، ويتطلب التفاعل اللازم لحفظ الاحترام المتبادل أن يقوم الأفراد الذين يتقاسمون التزاماً أساسياً باحترام حقوق الآخرين، ومع ذلك فإن الآخرين المختلفين قد يكونون في موقع أو رؤية تسعى إلى فهم مصالح ومنظورات الآخرين[95].

ويبدو التسامح هنا ليس الخيار الوحيد فقط للعيش بسلام وطمأنينة، بل للاعتراف الرسمي الحقيقي بحقوق الآخرين، ولن يكون ذلك ممكنا إلا إذا تمتع البشر جميعاً بكافة الحقوق الإنسانية وبصورة متساوية بقطع النظر عن اختلافهم[96].

وينتمي حق الاختلاف الثقافي إلى الجيل الثالث من أجيال حقوق الإنسان المتعارف عليها عالمياً، وهو مبدأ مهم يضمن طابعاً إيجابياً لحق الاختلاف ودوره في تنمية روح التعاون بين الشعوب والحوار بين الثقافات[97].

ويرتبط التسامح عند عاطف علبي بالحرية وكلاهما يرتبطان بالأنظمة الديمقراطية، فالدولة المتسامحة تمتاز بالقوة، لأنها قائمة على حرية أفرادها في التفكير والاعتقاد والتعبير عما يعتقدون، لأن إلغاء الفكر هو إضعاف للدولة، والدولة غير المتسامحة هي دولة شمولية تنماز بالضعف والتفكك[98]. ويعتمد وجود التسامح السياسي والاجتماعي على موقف السلطة السياسية من نظام الحريات، الذي يجب أن تكون الدولة هنا ساهرة وليس حارسة لنظام الحقوق، فعندما تكون حامية لتلك الحريات، تسمح للأفراد بالتعايش بحرية وتبادل وجهات النظر المختلفة من دون خوف، ليكون تحقيق التسامح عندئذ مضموناً، أما إذا تدخلت السلطة وعدّت نفسها حامية لتلك الحقائق المختلفة سياسياً، فلسفياً... فإنها تبتعد عن التسامح السياسي المضموني[99].

ويظهر التسامح في قاموس لاروس الفرنسي بوصفه الوجه الآخر للحرية، لأنه يعني حرية الآخر في اختيار وممارسة طرق تفكيره وسلوكه وآرائه السياسية والدينية، وقبول آراء الآخرين وسلوكهم على أساس مبدأ الاختلاف، وهو يتعارض مع مفهوم التسلط والقهر والعنف، ويعد أهم سمات المجتمع الديمقراطي[100]. ولا بد لنشر ثقافة التسامح من تطوير ثقافة الحرية والتواصل وحقوق الإنسان ونبذ العنف والإقصاء والمفاضلة[101]، فالحرية تعني غياب قيم وسلوكيات الإكراه والقمع والعنف، التي تعمق الإقصاء وتسفيه الآخرين، إذ لا يؤدي ذلك إلى التضامن والوحدة بل إلى الحروب الأهلية[102]، لأن لحرية الرعوية أثرا ايجابياً في الوحدة السياسية والمذهبية لتوفيرها مناخاً حوارياً تتقابل فيه الآراء وتتصارع فيه الحجج ويصل المتحاورون عبره إلى الحقيقة[103].

ويجعل كل ذلك من الحرية أداة ناجحة لترسيخ قيم التسامح والعفو، لأنها تفسح المجال أمام الحقائق لتعبر عن نفسها فيكتشفها الناس بأنفسهم، ولا يبقى ما

يدعو إلى الإقصاء والتهميش وعدم الاعتراف، ولكن بعض الحكومات والأنظمة يخشى التمادي في ممارسة الحرية، لأنها تقوض كيانها القائم على الاستبداد والغلبة وإقصاء المعارضة[104].

ويعد المجتمع المدني الأركان المهمة الديمقراطية ومتطلباتها، لأنه ينطوي على قبول الاختلاف والتنوع بين الذات والآخر، والاعتراف بحق الآخرين في تكوين منظمات تحمي مصالحهم المادية والمعنوية، والالتزام في إدارة الخلاف داخل وبين منظمات المجتمع المدني بعضها مع بعض، فالعلاقة وثيقة بين المجتمع المدني والديمقراطية فمنظمات المجتمع المدني هي مدارس للتنشئة السياسية على الديمقراطية[105]. وينماز المجتمع المدني بسيادة الثقافة المدنية التي تقوم على قبول الآخر المختلف في الرأي، وإقرار التعددية والقدرة على حل الصراعات بطريقة ديمقراطية، والتعايش بين وحدات المجتمع المختلفة من جهة وبين المجتمع والدولة من جهة أخرى[106].

وبذلك تكون إقامة المجتمع المدني مشروطة بمشاركة كل مكونات المجتمع في بناء الدولة ومراقبتها، وتحديد سلطتها السياسية لمنع استبدادها وهيمنتها لأنها منبثقة من المكونات الاجتماعية المختلفة والمتنوعة، فكلما كانت الآراء السياسية في مجتمع ما أكثر تنوعاً، كان هذا المجتمع أكثر وعياً وفهماً للديمقراطية[107]. وإذا كان المجتمع المدني يتحمل مسؤولية الحفاظ على الحرية، فإنه يحتاج إلى تعضيده بالفضيلة المدنية (التسامح والاحترام المتبادل)[108]، إذ يرتبط المجتمع المدني بقيم أساسية هي الحرية والتعدد والتعايش ضمن الاختلاف وحل الخلافات بالوسائل السلمية، ويقتضي الانخراط في المجتمع المدني التحلي بهذه القيم على الصعيدين الثقافي والسلوكي، من خلال خدمة الآخرين بقطع النظر عن ألوانهم، دياناتهم[109]،

إن المجتمع المدني ليس مجتمع الفردية بل مجتمع التضامن القائم على شبكة واسعة من التنظيم الجمعياتي، وهو مجتمع التسامح والحوار والاعتراف بالآخر واحترام الرأي الآخر[110]. وتنماز المجتمعات المدنية بأنها المجتمعات التي يسودها التسامح والتضامن وحب الخير ونكران الذات والألفة والانسجام والاعتراف

المتبادل[111]، أي إنها مجتمعات قائمة على ثقافة مدنية تحمل في داخلها قيم ومبادئ ورؤية تمكن الفرد من التواصل مع الآخر والتفاعل معه عبر علاقة متوازنة وايجابية قائمة على الأخذ والإعطاء[112]. ويتعلم الأفراد في المجتمع المدني المشاركة مع الآخرين في إعادة تحديد مصالحهم الخاصة المشتملة على حاجات الآخرين الذين لديهم مصالح مختلفة، وعليه ستكون حياة الجماعة مؤسسة على فضيلة الاعتدال والانضباط الذاتي[113].

هكذا تكون الديمقراطية أحد مقومات التسامح لأن آلياتها أو أركانها من (تعددية، سيادة القانون، العدل، والحريات والحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ووجود المجتمع المدني ومنظماته المدنية)، تسهم كلها في ترسيخ التسامح فكراً وممارسة، وتضمن مشاركة المجتمع وتصون حقوقهم المدنية والسياسية عبر المشاركة السياسية السلمية والاعتراف بكافة التنوعات الثقافية، السياسية، وتطبيق القانون على المجتمع دون تمييز وعلى أسس العدل والمساواة وضمان حرية الاختلاف رأياً، عقيدةً، ... ووجود منظمات طوعية تعبر عن هذا الاختلاف وتسهم في تحقيق مطالب تلك الجماعات، كلها أسس عملية تقوم على احترام الآخرين والاعتراف بهم وباختلافاتهم عقيدياً، سياسياً، ثقافياً... وهذا هو معنى التسامح الحقيقي.

المطلب الثاني: الثقافة والتربية التسامحية

ليس التسامح سلوكا طبيعياً وتلقائياً، بل هو سلوك مكتسب يتلقاه الإنسان عن طريق الثقافة التي يتحصل عليها بالتربية، وكذلك اللاتسامح ومثله أيضاً العنف كلها قيم وسلوكيات مكتسبة، ويوجب ذلك على المؤسسات الأكاديمية التربوية توجيه الطلبة ولاسيما الأطفال في المدرسة، الجامعة... نحو قيم وسلوكيات التسامح[114]. ويعد التربويون العملية التربوية عملية اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية تتضمن مبادئ التسامح والعدالة والحرية والمساواة والتشاور وحقوق الإنسان، وتتضمن نقل الثقافة وتطويرها بما يؤهل الإنسان لتعميق وعيه وسلوكه الديمقراطي[115]. لذلك لا بد من بناء الإنسان الحر المتسامح والمؤمن بحقوق

الإنسان عن طريق برامج تربوية[116]، تنمي قيم الاحتواء والتنوع والاختلاف الكبير في الثقافة واللغة والعادات بين الناس خصوصا القيم، التي تحارب التعصب وتسهم في تنمية الثقافة وروح الجماعة. ويؤكد الكثير من المفكرين على دور التربية في ترسيخ بعض القيم المهمة وهي[117]:

1 ـ تأكيد التسامح وتفهم الاختلافات، والتعددية الثقافية بوصفه شرطاً للتماسك الاجتماعي والتعايش السلمي وتسوية النزاعات بالتفاوض بدل القوة.

2 ـ الحرص على العدالة الاجتماعية والمشاركة الديمقراطية في عملية اتخاذ القرار واحترام المساواة بين الجنسين والنهوض بروح التضامن.

وتتمثل الخطوة الأولى على طريق بناء ثقافة تسامحية تعزز حقوق الإنسان وكرامته في تحرير التربية ومناهجها وممارستها من مختلف أشكال التعصب والتصلب الذي تعانيه، وتتمثل الخطوة الثانية في تبني مناهج تربوية جديدة قادرة على تعزيز قيم التسامح وحقوق الإنسان[118]. لقد كانت التربية وما تزال أداة فاعلة لمواجهة التسلط والاستبداد والقهر في المجتمع بحكم مسؤوليتها عن تأصيل القيم الديمقراطية وبناء ثقافة التسامح والسلام ونبذ العنف[119]، إذ يتعلم الإنسان بالتربية أن التنوع والاختلاف أو حتى التصارع والتنافس لا يعني إلغاء الآخر أو نفيه، بل هو من سنن الطبيعة الإنسانية، ويتعلم بالتربية السياسية سبل التعايش السلمي في ظل تعدد الجماعات في الوطن الواحد[120]، وتوعيته بمفهوم نسبية الثقافة التي تعني الاعتراف بوجود الآخر واحترام خصوصيته، لأن الهيمنة الثقافية تبدأ حينما ترى جماعة ما أن تاريخها هو تاريخ المجتمع كله، فالتمركز الاثني ـ الثقافي يقطع سبل الحوار، ويؤسس للعداء، ويفرز الصور الخاطئة لكل جماعة عن الأخرى[121]. ولذلك فلا بد أن ترمي التربية السياسية إلى رفع القيم بالتثقيف والمعرفة بالمجال السياسي والاجتماعي وخلق ثقافة متحررة من البنى العصبوية، وترسيخ ثقافة التسامح والتفاهم ونبذ العنف والسلام واحترام القانون ومفهوم الحكم الجيد ومفهوم الشفافية في الدولة[122].

إن المجتمع بحاجة إلى فضيلة تنمي الفضائل الأخرى، ومنهجية تربوية

صحيحة، والتسامح هو التربية التي تستبدل مشاعر الانفعال بمشاعر ضبط النفس وقبول الآخر والتعايش معه، فالتسامح والحوار يقتضيان منا رؤية مصالحنا في إطار مصالح الآخرين[123]. إن التسامح في حقيقته تربية مستمرة على ضبط النفس وقبول الآخر، والإدراك بأننا نعيش في عالم واحد تشترك فيه الأفكار المختلفة وتتعايش فيه الأعراق والجنسيات جنباً إلى جنب، هو نوع من التسامي فوق المصالح الضيقة، ولا بد من مراجعة المناهج الدراسية والخطابات الإنشائية التي تشجع على اللاتسامح[124].

ويعد التسامح المكتسب بالتعليم والتنشئة الثقافية الوسيلة المناسبة لمعالجة العنف، وليس القرارات النافذة والقوانين الضارية، ويجب أن تمتد التربية على احترام تنوع الآراء والسلوك والحوار الهادئ والتفهم لتشمل كل مراحل التعليم منذ الصغر، بحيث يصبح التسامح نابعاً من داخل الأفراد أنفسهم وكأنه طبع ثان[125]، وأن يحذف من مناهج التربية كل ما يذكي التعصب والتسلط والاستبداد، ويحل محله كل ما يؤكد التسامح. وتجب محاربة التعصب داخل الأحزاب، بأن يتعلم أعضاؤها إلى جانب التدريب والتربية الحزبية، كيفية ممارسة الديمقراطية والعدل والمساواة بينهم أولاً ثم بينهم وبين المجتمع الداخلي والخارجي[126].

وتبدو التربية المدنية أفضل أنواع التربية لأنها تدعم قيم الذات تقدير الذات والثقة بالنفس والايجابية وقيم العلاقات مثل الحيادية والاستقلالية واحترام الآخر واحترام التنوع والاختلاف، وتسعى التربية المدنية إلى تكوين اتجاهات ايجابية نحو الذات ونحو الآخرين والانفتاح على الثقافات العالمية في إطار من التنوع الثقافي والخصوصية الثقافية، وهي تمثل أيضا المبادئ الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان والعدل وسيادة القانون[127].

وتقوم التربية المدنية بوصفها ركناً من أركان التربية الديمقراطية التسامحية على نسق قيمي يختلف عن نسق التربية التقليدية القيمي لأنها تؤكد قيم[128]:

- الحرية بدلاً من السلطوية.
- المعرفة بدلاً من الامتلاك المادي.

- العمل عوضاً عن الحظوة (من السلطة والمال).
- العمل الجماعي عوضاً عن الانفرادية.
- المؤسسات بدلاً عن الفردية.
- التعاقد الاجتماعي بدلاً من الولاءات الضيقة.
- الكفاءة بدلاً للمحسوبية.
- الإبداع عوضاً عن الإتباع.
- حرية المرأة بدلاً من تسلط الرجل.

وهذه قيم أساسية تتعلق بـ (التسامح، حقوق الإنسان والديمقراطية، الموضوعية والعقلانية، المساواة، قبول الآخر والتواصل والعمل الجماعي والمشاركة والمسؤولية وسعة الأفق والبعد عن الاصطفاف غير الوطني)[129]. ويرى ابراهيم أن مؤسسات التربية المدنية (الأسرة، المدرسة، الجامعة، الأحزاب، الإعلام، النوادي ومراكز الشباب، الجيش) تسعى إلى القيام بوظائف مثل[130]:

1 - التعبير عن فلسفة المجتمع.
2 - الانتماء والولاء للوطن.
3 - الاستقرار السياسي واحترام الدستور.
4 - المشاركة السياسية والتأهيل السياسي وتولي الوظائف العليا.

ولعل أهم شروط التربية المدنية وخصائصها أن تسهم في إرساء التسامح، لأنها تحارب احد معوقات التسامح (التعصب) القائم على تقوية التعلق بالجماعة التي هي الأمة، بما يؤدي إلى تعزيز الصراعات مع الأمم الأخرى، لذلك تبذل الأمم الحديثة جهوداً كبيرة للحد من التعصب القومي في التربية، ولاسيما في تعليم التاريخ[131]، والوسيلة الناجحة لإحلال قيم التسامح والديمقراطية محل قيم العصبية.

وقد حض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على تعليم قيم التسامح والتفاهم

والصداقة بين جميع الشعوب والأديان، لأن تحقيق مجتمع عادل يسوده السلام، لا يتم إلا بالتربية التي تحث على التحلي بروح التسامح[132]. وإذ تتجه مهمة المناهج المدرسية لتركيز مفهوم التسامح والسلام ومحاربة مفاهيم العرقية والعدوانية وقيمها، فإن ذلك يقتضي أن تضع المدرسة في مناهجها تلك المفردات التي تؤدي إلى السلام العالمي[133]، ولا بد لذلك من مواد تربوية إستراتيجية تكون على نوعين: (عام) يشمل العديد من أساليب التدريس التقليدية، و (نوعي) يمثل برامج محددة تهدف إلى الوفاء بغرض دون غيره[134]. ويجب أن يستهدف التعليم في مجال التسامح مقاومة تأثير العوامل المؤدية إلى الخوف من الآخرين واستبعادهم، ومساعدة الناشئين على تنمية قدراتهم على استقلال الرأي والتفكير النقدي والتفكير الأخلاقي[135]. ولا بد أن يتضمن التعليم التسامح الذي يعني هنا الطريقة التي يجب التعامل بها مع الذين لا نألفهم، غير أننا في اتصال مباشر معهم، أي إنه يفيد معنى عدم ممارسة التمييز أو المحاباة، حتى إن كان أولئك الآخرين يتعاملون مع غيرهم على أساس التعصب والأحكام المسبقة، وكذلك التضامن والموالاة أي شعور المواطنين ورغبتهم في مواصلة العيش سوية على أساس علاقات الثقة، ومن ثم تقبل نتائج قرارات الديمقراطية ومتطلبات العدالة الليبرالية[136]. وقد تكون الجماعة المتسامحة هي الجماعة المسيطرة في المجتمع، مما يؤدي إلى عدم حصول المتسامح معهم على فرص متساوية، ولا بد عندها من التقدم إلى ما بعد التسامح بتدريس أهمية تعليم وفهم الناس احترام وعّد الآخرين، والذين هم مختلفون والسير في هذا الاتجاه هو القبول أو التسليم بالفضيلة المدنية للاحترام المتبادل[137].

إن التسامح خطاب فكري ثقافي يحتاج إلى تبني حقيقي عن طريق عملية تثقيف مستمرة، تستقطب ولاء الشخص ولو عبر مراحل ومدى زمني يتناسب مع حجم المهمة التثقيفية، ويحتاج إلى رفع مستوى وعيه ليتخطى عقبة تقاطع الولاءات، ليثق أنه ضمن نسق جديد يضمن مصالحه ويؤكد ذاته ولو خارج القبيلة[138]. ولا بد لتفعيل التسامح من وعي ثقافي يتوارى عنه كل خطاب يشوه المقدس ويغتال العقل ويصادر الحرية ويتنكر للحداثة، فلا بد من ثقافة التسامح بديلاً عن ثقافة التطرف[139]. إن الثقافة الراقية هي الشكل النقي للنفس البشرية، ويجب أن تكون

هذه الثقافة واحدة من المصادر الأكيدة والعالية القيمة لتجاوز الحواجز بين المختلفين، فالثقافة تؤدي إلى توسيع آفاقنا ومن ثم إلى انفتاح اكبر نحو الآخر[140]. ويمثل إرساء معالم ثقافية جديدة تُعنى باكتشاف الآخر ومعرفة أفكاره ومقولاته، بعيداً عن المسبقات الأيديولوجية الخطوة الأولى في مشروع نقد وتجاوز مخاطر النزعة الأحادية الإقصائية التي هي أحد معوقات التسامح[141]، ويأتي هنا أثر المؤسسات الحكومية والمجتمعية في تثقيف وتوعية المواطن بثقافة التسامح ونشرها، سواء أكانت من (الحكومة، المؤسسات الحزبية، الإعلام، المؤسسات النقابية..) فضلاً عن السلطة المنزلية والمدرسية[142]. إن المجتمع يحتاج إلى فكر جديد يحترم الآخر، ويؤسس ظروفاً للتعارف والتواصل بين مختلف التعبيرات، ويؤكد أن الآخر ليس شيطاناً والذات ليست منزهة من الأخطاء والثغرات، ويستدعي كل ذلك تطوير علاقات بالآخر لأنه مرآة لذواتنا، وكل ذلك عن طريق ثقافة التسامح والحوار التي تنظم العلاقات الداخلية وتزيل عناصر التوتر الداخلية بين مختلف المكونات، وهي أحد مداخل الاستقرار السياسي والاجتماعي في المجالين الوطني والقومي[143].

إن الولاءات الفرعية مثل الولاء (للدين، للطائفة، للعشيرة..) يمكن أن تشكل بنية تاريخية واقعية مغلقة لا تؤمن بالحرية والتسامح بما يستحضر أثر الثقافة والتوعية والتعليم الهادف لإقامة البناء الفكري الذي يستطيع تفكيك تلك الولاءات أو تذويبها أو جعلها في الأقل ثانوية أمام الولاء للوطن، والمواطنة كولاء رئيس[144]. ولا بد لتحقيق الوحدة وإرساء مفهوم الحوار من مشروع ثقافي إصلاحي قادر على التخلص من الموروثات الثقافية الشعبية والسلبية، وبناء ثقافة وطنية واجتماعية على أسس أكثر عدلاً ومساواة واعترافاً بالآخر واحتراماً لكل أشكال التنوع في محيطنا الاجتماعي[145]. إن المجتمع به حاجة إلى أفق ثقافي يستند في رؤيته وتصوره للأمور إلى نسبية الحقيقة، وأن لا احد يمتلك الحقيقة المطلقة، أي على أفق ثقافي يحتضن قيم (التسامح والحوار والانفتاح والتواصل والقبول بالآخر)، وتتجسد المهمة الفكرية الثقافية في إبراز هذه القيم وتأكيدها وتعميق متطلباتها في الفضاء السياسي والاجتماعي[146]. *وتتم إشاعة قيم وسلوكيات ثقافة التسامح والحوار والقبول بالآخر*

المختلف والاعتدال والمشاركة السياسية عندما تقوم السلطة وبشكل مباشر أو غير مباشر بإقامة الندوات واللقاءات ونشر البحوث الأكاديمية المختصة لأصحاب الفكر والعلم والثقافة وحماية الحقوق والحريات العامة[147]. وتحتاج المجتمعات التي تقوم بعملية الإصلاح السياسي إلى ثقافة سياسية جديدة قائمة على التوافق والرضا والتعاقد والتنازل المتبادل محل التسلط والإنكار والإلغاء، وانفتاح فكري ومشاركة طبيعية للقوى السياسية والاجتماعية والتعاون والتسامح الفكري الذي يقوم على تجاوز الأنا والاعتراف بالآخر، أي ثقافة تؤمن بالمشاركة الفعالة في صنع القرار، وترفض النزعة الشمولية في العمل السياسي بل تستحضر النسبية كقيمة معادلة للعقل الذي يقر النسبية ويرفض العصمة وحق إنكار الحقيقة أو حق إعطاءها صفات مطلقة[148]. ويتطلب التحول الديمقراطي والإصلاح أيضاً ثقافة سياسية ذات تقاليد اجتماعية ملائمة، تقوم على التسامح المتبادل واحترام حقوق الإنسان وتوافر الشروط المقبولة لعملية التداول السلمي على السلطة، والتخلص من كل الأطر والمناخات التي حولت العمل السياسي إلى ما يشبه المؤسسة العسكرية[149].

إن الثقافة السياسية المطلوبة هنا، هي التي تكرس التسامح، وهي (الثقافة السياسية المساهمة) ثقافة ديمقراطية إبداعية تدافع عن كرامة الإنسان وترفع صوته ضد التهميش، وتستند مثل هذه الثقافة إلى[150]:

1 ـ حقوق المواطنة.

2 ـ المشاركة في صنع القرار.

وتشكل الثقافة السياسية المساهمة المناخ الملائم لسيادة اللاعنف والتسامح مع الآخر، فالمناخات السياسية المشجعة على العنف ضد الآخر، مبنية على الثقافة التقليدية أو على ثقافة العنف الإقصائية والبعيدة عن التسامح، خلافاً لثقافة المساهمة التي تساعد على قيام التسامح[151]. ويحدد أنطوان مسرة عدة مؤشرات عدة هي[152]:

- القبول بالرأي الآخر دون تخوين.
- التقويم الايجابي للآخر وصورته الايجابية.

- الإيمان بمعنى الوطن وأثره عربياً وعالمياً.
- التمسك بالحريات العامة بوصفها عنصراً جامعاً.
- النكتة السياسية وقبولها في مختلف الأوساط.

لذلك لا بد من وجود ثقافة سياسية مساهمة ووعي حضاري بقيمة الآخر المختلف، وقبول الحوار بدل العنف والعصبية، وكل ذلك يدخل تحت فكرة التسامح التي هي استعداد عقلي أو قاعدة سلوكية، قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد، حتى وإن كنا لا ننتظر رأيه[153]. وأهم صفات الوعي الحضاري هي[154]:

- قبول الاختلاف.
- تعدد الحقيقة وتعدد المعبرين عنها.
- حرية الاعتقاد.
- الانفتاح على الآخر وعدم إلغائه.
- الابتعاد عن العنف والتعصب والأخذ بالتسامح.
- التعليم المستمر.

وبذلك، يكون التسامح والحرية وقبول الآخر وإدراك قيمته، أهم مستلزمات الوعي الحضاري، وهو ما يعني أن للثقافة السياسية المساهمة وللتربية والتعليم، أثر أساسي وكبير في نشر قيمة التسامح وتكريسها.

المبحث الثاني

معوقات التسامح

لا يكفي لنشر التسامح وترسيخه توافر مجموعة من الأسس والمقومات، بل لابد أيضاً من معرفة معوقاته والعمل على إزالتها، ويمكن تحديد معوقات التسامح في:

المطلب الأول: التعصب

ليس التعصب قيمة فطرية متأصلة في النفس الإنسانية، وإنما هو ممارسة مكتسبة، يسببها الواقع الذي يعاني من ضغوط اقتصادية واجتماعية، تدفع الإنسان إلى العنف والعدوان[155]. ويمكن تعريف التعصب لغة بأنه: عدم قبول الحق عند ظهور الدليل، وانغلاق جماعة أو مذهب أو فكر سياسي أو طائفة على مبادئها، والمتعصب يصادر الفكر الآخر، ولا يعترف بوجود كل ما هو آخر أصلاً[156]، وتعريفه اصطلاحاً بأنه: غلو التعلق بشخص أو فكرة أو مبدأ أو عقيدة، بحيث لا يدع مكاناً للتسامح، وقد يؤدي إلى العنف والاستماتة، فالتعصب ومن ثم العنف يعنيان غياب التسامح، مثلما أن التسامح يعني غياب التعصب والعنف[157]. وحدد (جوردن البورت) (التعصب بأنه: موقف التجنب أو المعاداة لشخص يعود إلى جماعة وببساطة، لأنه يعود إلى تلك الجماعة، ولذلك فإنه يفترض امتلاك الرفض الكيفي الذي يعزوه أو ينسبه إلى الجماعة، وباختصار إنه موقف غير مرغوب فيه نحو فرد أو

جماعة، إنه موقف دون معرفة مناسبة للحقائق، إنه إصرار قبل الحكم أو إنه حكم مفاجئ)[158].

هكذا يكون التعصب هو عدم التسامح بعينه، والذي يعرفه حسن حنفي بأنه: الانحياز التحزبي إلى شيء من الأشياء: فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص إما (مع) أو ضد، والتعصب للشيء هو مساندته ومؤازرته والدفاع عنه، والتعصب ضد الشيء هو مقاومته، ويكون التعصب في عدة مجالات (الدين، الفكر، السياسة، القومية)، وله في كل مجال نتائج خطيرة، فالتعصب في الدين يؤدي إلى الاضطهاد والجمود، وفي الفكر يؤدي إلى الدوغماتية والانغلاق[159].

ويرى أديب إسحاق أن التعصب هو: غلو المرء في اعتقاد صحة ما يراه وإغراقه في استنكار ما يكون، على ضد ذلك الرأي حتى يحمله الإغراق والغلو على اقتياد الناس لرأيه بالقوة، ضناً منه انه يمتلك الحقيقة الكاملة[160]. وبذلك فأن التعصب والتسامح ضدان كالخير والشر والنور والظلمة، فقد يكون التعصب (ايجابياً) عندما يؤازر الفرد أو الجماعة الآخر من بني جنسه أو دينه أو وطنه... دون أن يحاول الانتقاص من الآخرين أو النيل منهم، أما (التعصب السلبي) فهو الذي يؤدي إلى استبعاد الآخرين وكراهيتهم والتعالي عليهم واحتقارهم[161].

ويقول فؤاد زكريا إن التعصب يتضمن عنصرين أحدهما ايجابي، هو اعتقاد المرء أن الفئة التي ينتمي إليها سواء كانت فكراً، أم قبيلة، أم وطناً أسمى وأرفع من الفئات الأخرى، والعنصر السلبي هو اعتقاد المرء أن الفئات الأخرى أحط من تلك التي ينتمي إليها[162]. ويتفق محمد عابد الجابري مع هذا الرأي، حيث يرى: أن العصبية رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معاً؛ تقوم على التضامن المتبادل بين الفرد وعصبته لدرجة فناء احدهما في الآخر، وهذا جانب ايجابي، لكنها تتضمن أيضاً جانباً سلبياً، يمثله الشعور السلبي تجاه الآخرين لتشكل عندئذ التعصب، طالما أن العصبية تقوم على التعاضد بين الجماعة على أسس قرابة الدم والدفاع عنه، سواء أكانت هذه الجماعة على حق أم على باطل[163]. ويمنع التعصب انفتاح الإنسان على الرأي الآخر واستماعه والاطلاع عليه، وعليه يكون الاعتدال

والوسطية مهماً فلا يكون الإنسان متطرفاً ولا متشنجاً في مواقفه مع الآخرين[164].

ويقوم التعصب أيضاً على عدم الاعتراف بحق الآخر، بالاختلاف لانتفاء المساواة والاحترام والشعور الشديد بتملك الآخر، وبوجوب ذوبانه فيه واستيعابه، أما إذا كان الآخر من أصحاب السلطة، فسينعكس الشعور فيصير المالك مملوكاً ذائباً في صاحب السلطة[165]. ويرجع سلامة موسى التعصب إلى أربعة أسباب هي[166]:

- الركون إلى العادات الفكرية والعملية المألوفة لاعتياد الناس على الكسل. الجهل أصل التعصب واضطهاد الأفكار الجديدة.
- التقديس أو ما يسميه الخوف.
- تضرر الطبقات المستفيدة مالياً من التغيير الذي يهدد مصالحها، إذا ما غيرت أفكارها وعاداتها المعروفة.

ومن مظاهر التعصب[167]:

- اتخاذ المعتقد قناعاً لكل أنواع الأفعال القاسية تجاه الجماعات الأخرى.
- إضفاء القدسية والشرعية على أفعال العنف والإساءة للآخرين.
- اللجوء إلى الشعائر الظاهرية الشكلية دون اللجوء إلى الشعائر الجوهرية الداعية للمحبة والتعاون الهادف.
- استغلال الإنسان للإنسان من دون منحه حقوقه بسبب ادعاءات التمايز والتفاضل وكذلك الاستعلاء الطائفي.

وتقوم بنية التعصب على الإقصاء والتهميش وبقاء الكل في حالة صراع لغرض الوصول للسلطة لنفسها داخل العصبية الواحدة، أو عن طريق تحالفات بعضها ضد بعضها الآخر، مما يؤدي إلى صراعات دامية على المناصب والتوغل في السياسة الاقصائية، خاصة لكثير من المفكرين الذين يعارضون أفكار السلطة، مما يقود إلى انتشار العنف المضاد الذي يشكل رفضاً لتلك السياسة[168]. وقد يعاني المجتمع من أزمة تعدد مصادر السلطة فيه، أي تعددها (سلطة الأسرة، الحزب،

القبيلة، الجماعة المدنية) سبباً للسلم والأمن أو للتنافس والصراع، لأن الذي يحكمها مجموعة مبادئ ومعايير عامة، تحدد علاقة الولاء والتبعية أو الأسبقية والهيمنة بين الجماعات والأفراد[169] ويحكم المرء في مجتمع العصبة هاجس السلطة لعدها مصدر النفوذ والاحترام والقيمة، ولأن السلطة تسهل المكاسب وهنا يجري تفسير المعارضة في مجتمع العصبية، بأنها معارضة من أجل السلطة أكثر منها معارضة من أجل التغيير والبناء، والحق في السلطة في مجتمع العصبية حق مطلق في التفرد في التقرير والالتزام والإخضاع، لأنه حق غير خاضع للمناقشة ولا قابل للمحاسبة والاعتراض[170]. ويؤدي هذا إلى التعصب السياسي المتمثل في[171]:

- حكم يفتقد للموضوعية ويتسم بالتعميم أو التبسيط المخل.
- مجموعة من القوالب النمطية والتصنيفات الجاهزة والإحكام الحدية والاستقطابية.
- مصادرة أفراد الجماعة حق الجماعات الأخرى في الاختلاف.
- سياق ثقافي واجتماعي دافع للمحاباة بدرجة أو بأخرى.

ويُبعد نظام العصبية المؤسسات عن وظائفها، ويجعل المواطن أبعد عن المواطنة وحقوقها وواجباتها لقيامه على ثقافة إقصائية تهميشية للآخر، وعدم الحوار والرأي أي (عدم التسامح)، لذلك تكون العصبية ملغومة بالصراع وعدم الاستقرار حتى داخل الجماعة الواحدة، لأنها تتوقف على مدى رضوخه للعصبية والولاء لها[172]. وتكون المجتمعات العصبية مجتمعات مغلقة لأنها لا تستطع أن تحقق الاندماج الوطني الداخلي، وليس المقصود بالاندماج وجود الثقافة واللغة والديانة الواحدة ولكن داخل القومية، الدين الثقافة الواحدة تنوعات مختلفة تتعايش مع بعضها الآخر، ويؤدي التعصب إلى زيادة الميل إلى الاستبداد[173]، لأن التعصب لا يربي الفرد على قيم الديمقراطية القائمة على احترام الآخر وحريته، بل يربيه على إخضاع الآخر واحتقاره وعلى التعصب الفئوي الشديد لجماعته ورفض العصبيات الأخرى وعدم احترامها[174]. وقد يكون الانغلاق الناتج عن العصبية إيديولوجياً، سياسياً... لأن العصبية لا تعرف الحرية بوصفها قيمة ولا تحترم مبدأ تداول السلطة

ولا المساواة، بل تقوم على القمع والاستبداد، فالحزب الذي تحكم أعضاءه العصبية يحول إيديولوجيته من أيديولوجيه منفتحة على المجتمع إلى منغلقة على الجماعة، مما يحوله إلى قبيلة من القبائل تتنافر مع غيرها[175].

ويتصف المجتمع الذي تسوده الولاءات العصبية، بأنه بلا إجماع سياسي منقسم على نفسه تهمين فيه إحدى العصبيات على الحكم وتحوله إلى سلطة حكم بفعل الإكراه، لذلك يلاحظ ظهور الأقليات التي تعيش في حالة انفصال فكري، سياسي، اقتصادي[176]. ويلتقط أبناء الأقليات التعصب سواء أكان ضمنياً أم علنياً، عندما تمارسه السلطة عن طريق ما يسمى بتوزيع الوظائف الحساسة أو الوظائف السيادية، لاسيّما عندما يشكل مجلس الوزراء أو عند تعيين بعض الأفراد في مناصب حساسة، كالأمن والدفاع بعيداً عن معيار الكفاءة[177]. ولا تشذ الأحزاب وقادتها عن ذلك، فإذا ما استلموا السلطة فإنهم لا يبالون بالمصلحة العامة[178]، ويتحول صراع الأحزاب وتقاتلها على السلطة إلى صراع عصبيات، على الرغم من التثقيف الحزبي القائم على تحرير أفرادها من قيم العصبية، ويبلغ التعصب داخل الحزب إلى حد استمرار رئيس الحزب في الرئاسة حتى وفاته، لا يستقيل ولا يقال، مهما أرتكب من أخطاء، وبعد وفاته يخلفه ابنه أو أحد أفراد حاشيته[179].

لذلك لا بد من محاربة التعصب وتشريع القوانين اللازمة لذلك، وإشاعة المعرفة والثقافة وقيم الحوار والتسامح، التي تؤسس لقبول المغايرة وحق ممارسة الاختلاف وإشاعة حقوق المساواة، كل ذلك ما يحتاجه القرار السياسي والسلم الاجتماعي، لأن التعصب يفتت الوحدة الداخلية الوطنية ويزيد التوتر والصدام ويؤسس لحروب أهلية واجتماعية[180].

ولا بد لمواجهة التعصب من عدم التفرقة بأشكالها كافة أي المساواة التي تعرفها القوانين الدولية والإنسانية، بأنها المساواة في الفرص أمام الأفراد دون اعتبار للجنس، العرف، الدين.. لأن التمييز الطائفي والتطهير العرقي والعنصرية سيفضي إلى مزيد من التعصب ويؤدي للمزيد من التدهور الاجتماعي والفوضى السياسية[181]. إن الوحدة الوطنية تتطلب الانتماء للمجتمع السياسي بدل الانتماء

للجماعات الاثنية، فالدولة أعلى أشكال النظام الاجتماعي وأعلى الروابط بين الأفراد، ومواطنتيهم لا تمنعهم من كونهم أعضاء في جماعات فرعية وفي إطار الدولة فلا تعارض بينهما[182].

ويتناقض التعصب مع الديمقراطية التي عناوينها الدستور والمؤسسات والمحاكم والنواب والانتخابات والحكومة والصحافة[183]، لكن القوى السياسية في مجتمع العصبية ترفع الشعار مبدأً عاماً وتمارس نقيضه خدمة للمصالح الشخصية على حساب المصلحة العامة، فإذا كان الشعار الديمقراطية فإن الممارسة هي الاستبداد، وإذا كان الشعار الوحدة فالممارسة هي التجزئة، وإذا كان الشعار الإخاء فالممارسة هي الصراع[184]. وتتطلب محاربة التعصب والتطرف إشاعة التسامح والحوار والعفو واحترام الآخر ونبذ الثقافات، التي تشرع للتطرف والعنف اللذين لا يمكن مقاومتها، إلا بثقافة ترى في الحوار فريضة سياسية واجتماعية وأخلاقية، وفي التسامح والمساواة الدعائم الأساسية للاستقرار والسلم الاجتماعي[185].

ويضطلع الحوار بدور ايجابي في مقاومة التعصب والتطرف والعنف، لأنه يسهم في إلغاء الاحتقان داخل المجتمعات، ويفتح الانسداد المغلق على الفكر الأحادي لتنفتح بعد ذلك آفاق التسامح والتعاون والتعدد والتنوع[186]. فإذا كان النظام قائماً على احترام تعدديات المجتمع وتنوعاته الفكرية والسياسية، فإنه يحقق التواصل والتداخل المتبادل بين مكونات المجتمع كافة على أساس التسامح مع المكونات المتعددة، وبعكسه يساعد النظام السياسي البعيد عن التسامح والمرونة على التمييز والتهميش وعدم الاستقرار السياسي[187].

ولا بد أيضاً من تفعيل أثر العقل والعلم لمعالجة التعصب، لأنه نظام مغلق وخاطئ قد تكون وراءه قوى خفية لا معقولة، يمكن حصرها في المقدس أو اللامفكر فيه أو الممنوع غير القابل للنقد أو المتجذر في اللاوعي الجمعي[188]. هكذا يكون التعصب نقيضاً للتسامح لأنه قائم على الانغلاق والتمييز على أساس الجنس، اللون، اللغة..فيعمل على إقصاء وعزل الآخرين المختلفين عن الجماعة، ولا تكمن خطورته

في بقائه على المستوى الاجتماعي فحسب، لأنه يمتد لينعكس على مستوى السلطة السياسية عندما تتحول مؤسسات الدولة وأحزابها إلى قبائل أو جماعات عصبية تحكمها رابطة الدم أو الدين، الجنس... ويؤدي ذلك إلى انعدام السلم والأمن والحروب الأهلية، فلا بد من إزالة التعصب والقضاء عليه بنشر ثقافة التسامح بوصفها من كوابح التعصب.

المطلب الثاني: الاستبداد والعنف

أولاً: الاستبداد

يدور الاستبداد على تعدد معانيه حول محور واحد هو الانفراد، وأجلى صور الاستبداد وأوضحها هو الانفراد، أي انفراد فرد أو مجموعة بإدارة شؤون المجتمع عن طريق الاستحواذ على السلطة، من دون وجه حق واستبعاد الآخرين وإهدار مبدأ المساواة وحق المشاركة، بما يجعل قوام الاستبداد وأساسه مبدأ إقصاء الآخر وتهميشه من أجل الانفراد بالسلطة[189].

وينطوي الاستبداد على حالة من حالات احتكار المعرفة وامتلاك الحقيقة، والادعاء بكمال العلم بظاهر الأمور وباطنها، فالمستبد برأيه هو من لا يرى في آراء الآخرين وأفكارهم وجهاً من وجوه الحقيقة، ويتعامل معهم كأنهم قاصرون وهو الوصي عليهم[190]. وليس الاستبداد سوى الاستحواذ على الشيء واحتكاره بالقوة أو هو التفرد بالسلطة، فهو حالة من اللاشرعية تسود الحكم، وينتج عنه عادة طغيان وظلم وعنف وفساد وتهميش للمعارضة وقمع للرأي الآخر[191]. ويفترض الاستبداد وجود علاقة بين طرفين متساويين في الحقوق والواجبات العامة، لكن احدهما ينفرد دون الآخر بالحقوق المشتركة أي حقوق إدارة شؤون المجتمع السياسي، ويتضمن الانفراد هنا معنى نفي الآخر وعدم الاعتراف به مشاركاً في الحق العام، فهو اعتداء واغتصاب حقوق الشعب واستبعاد له من المشاركة في الحكم الذي هو حقه في مبدأ المساواة[192]. ويقوم الاستبداد السياسي على عدم الاعتراف بالحقوق السياسية للآخر، والتي منها حقه في ممارسة السلطة مع استكمال الشروط اللازمة

مهما كانت صفة هذا الآخر وهويته، فقد يقبل المستبد العادل التعايش مع الآخر، لكنه يبقي الآخرين مسلوبي الإرادة والحقوق السياسية[193].

ويقصد بالاستبداد أيضاً الإكراه الذي تمارسه سلطة ليس لها الحق في استعمال القوة أو حتى سلطة شرعية تتجاوز القيود والحدود، ويكون الفرد ضحية الإكراه الاستبدادي الذي يلغي وجوده ودوره كشخص ويجعله مجرد أداة لسحق الآخرين، وهو من الممارسات الملازمة لأي نظام دكتاتوري أو أي نظام حكم مطلق[194]. وتتمثل آفاق الاستبداد في مزاجية سياسات الحاكم وقراراته، وغياب الرقابة عليه، وتهميش الكفاءات وإقصاء النزيهين، فضلاً عن الاعتقال والاختطاف والتعذيب وغير ذلك[195]. ويتناقض الاستبداد مع التسامح ويعد معوقاً له لأنه يقوم على رفض الآخر وتهميشه وعدم الاعتراف به وهو يحمل عدة معانٍ[196]:

- الحكم الذي يسرف في استخدام القوة.
- السيطرة السياسية التامة بواسطة حاكم فرد.
- الحكم الذي يستهدف المصلحة الخاصة للطاغية وبطانته.
- الدولة البوليسية التي تكون السيادة فيها للحاكم وليس للقانون.
- الحالة التسلطية المتمثلة في امتداد قوة الدولة الحديثة واختراقها الشديد للمجتمع المدني واحتكارها مصادر القوة والسلطة.

وتعد الدولة التسلطية الشكل الحديث والمعاصر لكل الأشكال التاريخية للدولة المستبدة (الإقطاعية، السلطانية، البيروقراطية)، التي تحتكر مصادر القوة والسلطة في المجتمع لمصلحة النخبة أو الطبقة الحاكمة ذات الشرعية القائمة على العنف والقوة واختراق مؤسسات المجتمع المدني وإلحاقها بالدولة[197]. ويتسم النظام السياسي الاستبدادي بالسمات الآتية[198]:

- عدم وجود حكومات ممثلة لمصالح السكان.
- عدم وجود انتخابات لها معنى أو عدم وجودها، وعدم وجود منظمات المجتمع المدني والأحزاب.

- قيام شرعية نظام الحكم على القوة العسكرية، فالوصول إلى السلطة يتم عن طريق الانقلابات أو بغير الطرق الانتخابية.
- إلغاء الدساتير أو تعليقها وعدم العمل بها وإلغاء الحقوق المدنية أو تعطيلها.
- استعمال الجيوش لأغراض الأمن الداخلي وارتفاع نسبة الإنفاق على المؤسسات العسكرية والأمنية.

وبذلك تتعارض الدولة التسلطية مع التسامح، لأنها تتعارض مع مقوماته المتمثلة بالديمقراطية والمواطنة والمؤسسية، وقيام المجتمع المدني والاعتراف بالحقوق والحريات العامة، ولأنها قائمة على القوة والعنف الذي هو من معوقات النظام التسامحي. ويتضح تعارض الاستبداد مع التسامح في تعريف الكواكبي للاستبداد بدلالتين(199):

1 ـ تعريفه بدلالة المرادفات والنقيض، وهي لديه تصرف فرد أو جمع بحقوق القوم من دون خوف وبالمشيئة ومن مرادفاته (الاستعباد، التسلط..) وفي الضد منه، مساواة، حس مشترك، تكافؤ، سلطة عامة).

2 ـ تعريفه بدلالة الوصف بأنه صفة للحكومة المطلقة فعلاً أو حكماً، والتي تتصرف بشؤون الرعية كما تشاء دون خشية حساب، فهي تملك القوة لإبطال قوة القيد بما تهوى.

ويعرف الكواكبي المستبد: بأنه من يتحكم بإرادة الناس وشؤونهم وفقاً لهواه لا بشريعتهم، وهو عدو الحق والحرية، وبذلك يكون علاج الاستبداد بالحرية والعدالة وعدم التسامح مع المستبد(200). وتتمثل أشكال الحكومة المستبدة عند الكواكبي في(201):

- حكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالوراثة أو الغلبة.
- حكم الفرد المنتخب لكنه غير مسؤول (أي غير محاسب).
- الحكومة ذات السلطات الثلاث المنفصلة انفصالاً تاماً وغير المتعاونة مع بعضها.

- حكومة الفرد المطلق الوارث للعرش والقائد للجيش والحائز على سلطة دينية، وهي أشد مراتب الاستبداد.

وتناول (مونتسكيو) الاستبداد من قبل حينما قسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع: (الجمهورية، الملكية، المستبدة)، والأخيرة عنده هي التي يحكمها شخص واحد بلا قانون ولا نظام فيحكم الجميع على حسب أهوائه وإرادته[202]. وتقوم الحكومة الاستبدادية في اعتقاد مونتسكيو على مبدأ الخوف والطاعة المتناهية، فليس هناك عفو ورحمة وعطف أي من دون تسامح[203]، وتعمل الحكومة المستبدة في رأيه على تربية الشعب على خوف الفرد من الآخر، مما يجعلهم في عزلة عن الآخرين وعدم تسامح بعضهم مع بعضهم الآخر[204]. ويحدد (عمانوئيل كانت) أسلوبين متداولين للهيكلية الحكومية[205]:

1 - الاستبداد حينما ينفذ الحاكم إرادته الخاصة، ويعد إرادة الشعب جزءاً منها، فتضع سلطة واحدة القوانين وتنفذ بطريقة اعتباطية وكيفية.

2 - الديمقراطية المباشرة لأنها تتجاهل رأي الشعب ويقرر بدلاً منه، إن الاستناد إلى الإرادة العامة دون الفصل بين السلطات وعدم ضمان حرية معارضي الحكومة والأقليات، لا يختلف عن الاستبداد وإن اصطبغ باسم الديمقراطية.

ويظهر تعارض الاستبداد والتسامح في أن الاستبداد يغذي مصادر العنف وينشط حركة الصراع السلبي في المجتمع، ويشرع في كل الأحوال ممارسة القهر والقوة في العلاقات الإنسانية والسياسية والاجتماعية، ولا يخلق وحدة بل تشتتاً وتداعياً مستمراً، إذ لا يتحقق الاستقرار بالإرغام والإكراه والتعسف، بل بالرضا والمشاركة والتوزيع العادل للثروات وتكافؤ الفرص[206]. ويعد الاستبداد أحد عوامل تفتت الوحدة الوطنية لما يتسبب فيه من حروب داخلية، لأنه يجعل الفرد يبحث عن ذاته تحت مظلة الهويات المحلية، مما يؤدي إلى انشطار جسم المجتمع ومن ثَمَّ يقود إلى إحلال العصبوية محل علاقة المواطنة ذات السمة المدنية والقاعدية التعاقدية الحقوقية[207].

وتنتقل الحياة السياسية في ظل الدولة الاستبدادية من مقتضيات ومتطلبات

المواطنة إلى مقتضيات ومتطلبات الانقسامات والنزاعات وتكريس مضامين التخلف والانحطاط الاجتماعي، وتعمل الدولة الاستبدادية على نشر ثقافة الكراهية والتفاضل والقطيعة مع بعض شرائح المجتمع، مما يعمل على تمزيقه ويهدد وحدته الوطنية[208]. ويدفع الاستبداد بالفئة المستبدة إلى التعصب لحماية الحاكم الذي يوفر لها امتيازات خاصة على حساب الآخرين، ويدفع بالفئات الأخرى إلى التمركز حول الخصوصية والاحتماء بها في مواجهة طغيان الاستبداد[209].

وفي ظروف غياب التسامح وثقافة الحوار، تقود ثقافة الاستبداد المجتمع إلى حالة سلبية من عدم التوازن والترابط لتدفعه في أحد اتجاهين: إما التصادم بين الأفكار والاتجاهات المتعارضة والوصول إلى الصدام المادي، أو ذوبان الكل في فكر واحد واتجاه تسلطي منفرد، مما يعني انقراض الإبداع وموت التنوع وإقصاء الاجتهاد والتوقف التام عن الحركة الحيوية المستمرة[210].

ويتجلى الاستبداد في إيديولوجيات شمولية تجعل من جملة من الفروض الثقافية قوانين وأعرافاً ينبغي على المجتمع الانصياع لها، وقد يتضافر الاستبداد الاجتماعي، القبلي، مع الاستبداد السياسي المنظم والمدعوم بقوى أمنية وعسكرية وحزبية وإعلامية، بما يُخضع المجتمعات لنزعة شمولية وفلسفة قائمة على الانغلاق والتعالي[211]، فالإيديولوجية الشمولية تخلق مجتمعات مستبدة لا تعرف التسامح ولا تقبل الاختلاف الذي يلحقه العقاب[212]. وتختلف التوتاليتارية (الشمولية) عن التسلطية، لأن الأخيرة تقع بين النمطين التوتاليتاري والديمقراطي لكنها تنماز من النمط التوتاليتاري بانعدام التعبئة الجماهيرية فيها ووجود الحزب الأيديولوجي، وتتمثل بدرجة معينة من التسامح مع الآراء المعارضة ووجود تعددية في المؤسسات[213]، في حين يتمثل الاستبداد ولا سيّما الشمولي بوجود الحزب الواحد (حزب السلطة)، الذي يعبر عن اللاتسامح، لأنه صيغة فردية استبدادية شمولية تطمس أي فكراً وتوجه آخر، وتمجد السلطة وقدرة الزعيم الكاريزمي، وتخلق بيروقراطية حزبية متحجرة لا تعترف بالآخر ولا تسمح بالاختلاف والتنوع[214]. ولا يكتفي الاستبداد بتهميش وإقصاء الأحزاب، بل يمتد ليهمش ويقصي المرأة ويبعدها

عن المشاركة العامة[215]، ومهما تعددت معاني الاستبداد وأشكاله، سواء اتخذ شكل الدولة التسلطية أم الشمولية، فإنه يعبر عن لا شرعية السلطة المستندة إلى تهميش أفراد الشعب واستخدام القوة بحق آرائهم السياسية وغير السياسية وهذا ما يناقض التسامح.

ثانياً: العنف

يقصد بالعنف الاستخدام المتعسف للقوة ضد الأشخاص والمجموعات والدول، لإرغامهم على القيام بعمل ضد إرادتهم، ويرى مارتن لوثر: أن العنف يحصل عند اضطهاد الدولة لتيار ما، مما يؤدي إلى ظهور عنف مضاد لها، ومن ثم تراجع الفكر الحر المستقل[216].

ويرى عالم الاجتماع (شالمرز جونسون): أن العنف عمل يحوّل بصورة متعمدة أو بطريقة غير مقصودة سلوك الآخرين... والعنف إما أن يكون سلوكاً لا يمكن للآخرين أن يمنعوا أنفسهم منه، أو يكون سلوكاً إرادياً مقصوداً متعمداً لمنع توجه وتطور أشياء متوقع حدوثها، وقد تكون وراء العنف أسباب عديدة (إيديولوجية، الاستلاب السياسي، الحرمان، عوامل بنيوية)[217]. ويؤدي العنف عادة إلى إلحاق الأذى (المادي، المعنوي) بالآخرين، وقد يتخذ طابعاً سياسياً، اقتصادياً، اجتماعياً[218].

والعنف في التعريف المدني هو كل (سلوك سياسي أو اجتماعي) يجنح نحو تحصيل الهدف بواسطة استعمال القوة: المادية أو الرمزية وحمل الخصم بالضغط أو الإكراه على التسليم بمطالبه[219]. ويشمل العنف السياسي الممارسات كافة التي تتضمن استخداماً فعلياً للقوى لتحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية لها أبعاد ودلالات سياسية، وقد تكون هذه الممارسات فردية أو جماعية، علنية أو سرية، منظمة أو غير منظمة، وقد يمارس النظام العنف عبر أجهزة ومؤسسات رسمية لتقليص أثر المعارضة أو قد يمارسه الأفراد ضد النظام لتحقيق مكاسب سياسية أو لتغيير النظام السياسي برمته[220].

ويظهر من تعريف العنف أنه يتعارض مع التسامح ويناقضه، لأنه يعبر عن مرجعية قيمية وذهنية تتعارض مع مرجعية التسامح وتنتهكها في الثقافة نفسها، وفي الثقافة الإنسانية عموماً؛ لذلك يقتضي اكتساب التسامح طابعاً مؤسسياً أن يشمل نوعاً من المرجعية النقدية للثقافة القائمة في المجتمع، لغرض كبح منظومات العنف من جهة وتنشيط منظومات الحوار وتعزيز استراتيجيات التوافق والتفاهم[221]. ويرجع تعارض العنف مع التسامح إلى أن العنف مبني على إلغاء الآخر وإزالته من الوجود لأن الجماعات المنغلقة على نفسها تندمج عادة في نظام إيديولوجي متطرف يرفض قبول الآخر والاعتراف به عن طريق تعاليم خاصة بالجماعة لا يمكن مناقشتها ولا يتجرأ أحد على نقدها، فتنغلق على التعليم أيضاً فلا تمتلك القدرة على التكيف والاندماج مع الآخر المختلف سياسياً، ثقافياً مما يؤدي إلى التصادم مع الآخر وعدم القدرة على التعايش معهم وهو ما يمكن أن يتطور إلى ممارسة العنف[222]. ويغلب على من يمارس العنف اعتقاده بأنه على حق في متبنياته الفكرية والعقيدية فهو الحق المطلق والآخر الباطل المطلق، ومن ثم فإنه يعتقد بأنه يتحرك ضمن صلاحياته القانونية والشرعية[223]. والعنف لا يقمع الرأي الآخر فقط بل يحرّم النقد، ويتستر على الجريمة والتلاعب والانتهاكات فيخسر الفرد كرامته بعد ضياع حقوقه[224].

وتختفي في ظل العنف لغة الحوار وتتضاءل فرص التسوية السلمية للنزاعات السياسية والعسكرية وتتعمق الخلافات على المستوى الفكري والعقيدي[225]. ويؤدي تعطيل الحوار مع الآخر إلى تهديد السلم والأمن، فتثقيف الناس على الانفتاح على الآخر أيٍّ كان والاستماع إليه هو الذي يخلق نقيض العنف، التسامح والأمن والسلم والمحبة والتواصل، فالاختلاف مع الآخر سياسياً، دينياً... أمر طبيعي يمكن تجاوزه بالاعتراف بالآخر وبحقه في الرأي، فالتعايش السلمي هو الأصل الثابت بالنسبة إلى أيٍّ مجتمع متحضر، وإن استخدام العنف والقوة والتطرف هو الطارئ[226]. ويرى (صادق الأسود) إمكانية تصنيف أنواع العنف السياسي إلى[227]:

1 ـ العنف المؤسسي: وهو العنف الذي تمارسه الحكومة وترى أنه عنف شرعي من أجل ضبط النظام والأمن، فالسلطة مقرونة بالقوة، أو قد يراه غيرها عنفاً

حكومياً غير شرعي يتوجه إلى المواطنين أو إلى أفراد أو جماعات معينة، لضمان استمرار السلطة وتقليص أثر القوى المعارضة والمناوئة لها، وتمارسه الحكومة عن طريق أجهزتها القهرية كالشرطة والجيش والمخابرات، ويرى بعضهم أن العنف الحكومي شرعي وتحت ظل القانون لضبط الأمن العام، ويرفضه آخرون لأنهم يرون فيه انتهاكاً لحقوق الآخرين وحرياتهم[228].

2 ـ العنف الدولي: وهو العنف المادي (الحروب) والنفسي (الدعاية، الشائعة).

3 ـ العنف الشعبي: وهو العنف الموجه من المواطنين إلى النظام، وهناك نوعان منه، العنف الذي تمارسه السلطة بعضها ضد بعض أو قوى وجماعات ضد قوى وجماعات منافسة لأسباب سياسية، اجتماعية[229]... وكذلك يشمل (الثورة، الشغب، المظاهرات، الحروب الداخلية، الاغتيالات السياسية).

ويرى (زكي الميلاد) أن هناك عدة أسباب لظهور العنف هي[230]:

1 ـ عدم الوصول إلى السلطة بالوسائل السلمية فيكون وسيلة لتحقيق هذا الغرض.

2 ـ استخدام الحكومة للعنف غير المشروع بما يؤدي إلى ظهور جماعات تستخدم العنف كرد فعل مضاد.

3 ـ الحروب كما في الحرب الأفغانية 1979م.

4 ـ المجتمعات الاستبدادية التي لا تلتزم بالدستور والقانون وتعاني من الانغلاق السياسي مما يُنتج العنف لأن منطق الاستبداد يقتضي خضوع الجميع للمستبد وعدم مخالفته فكرياً أو عقائديا[231].

ولا يظهر العنف السياسي في المجتمعات الديمقراطية، لانتفاء الحاجة إليه فيها بحكم التزامها بقواعد الدستور وحكم القانون واحترام الحريات العامة وحماية حقوق الإنسان، فإنْ ظهر فيها فإنه سرعان ما يتلاشى، لكن العنف السياسي يظهر في المجتمعات الاستبدادية. ويعد انعدام المشاركة السياسية من أسباب ظهور العنف، لأن المشاركة تنمي القدرة على إبداء الرأي والحوار وتعوّد الإنسان على تقبل الرأي

الآخر، ويؤدي عدم وجود تعددية سياسية حقيقية والافتقار إلى قدر من حرية التعبير وعدم وجود تداول حقيقي للسلطة، إلى حرمان القوة السياسية والاجتماعية من التعبير السياسي الشرعي وتجاهل مطالب الأقليات وقمع المعارضة، مما يكون سبباً في ظهور العنف[232]. وتؤدي ظاهرة احتكار تأويل المقدس إلى الجمود والتوقف الزمني، ومن ثم الدفع باتجاه رفض الآخر والتصارع والتصادم ثم استخدام العنف[233]. ولا تنفع معالجة العنف السياسي بالوسائل الأمنية لحاجته إلى رؤية سياسية مجتمعية مركبة قوامها صيانة حقوق الإنسان وتعميم ثقافة العفو والتسامح والحوار وحق التعبير والاختلاف وإطلاق مشروع وطني يتجاوز المأزق الراهن، فلا بد من حياة سياسية وثقافة قائمة على العدالة والتسامح وحقوق الإنسان[234]، ولابُدَّ للبدء بالحوار من فك الارتباط بالايدولوجيا الدينية بالنسبة إلى الحركات والأحزاب الأصولية، التي تعمل في مجال السياسة لتدخل الميدان كأية جهة سياسية دنيوية[235].

ويختلف العنف السياسي عند زياد طارق خليل عن العنف الطائفي، فالأول عنده يترتب على حالة متطرفة لانتماء (سياسي، عقائدي) وتعبير سلبي عن كل ذلك، ولكن الدافع والمحرك الرئيس له غالباً ما يكون المصلحة أو السلطة على عكس العنف الطائفي الذي يراد منه نصرة العقيدة أو المعتقد[236]، والطائفة هنا هي غير الطائفية، لأن الأولى تعني التنوع في المعتقدات والممارسات الدينية بين الأفراد، والطائفية تعني استخدام التنوع الديني لتحقيق أغراض سياسية واقتصادية أو ثقافية مثل المحافظة على مصالح ومزايا مكتسبة، أو السعي لتحقيق تلك المصالح لزعماء وأبناء طائفة معينة في مواجهة الطوائف الأخرى، إذ تصبح الطائفة بهذا المعنى استخدام الدين وسيلة لتحقيق أهداف دنيوية[237]. وتعد الطائفية من العوامل المعرقلة للتسامح، لأنها تعبير عن الانغلاق على الذات لدى الجماعات، وانعدام إمكانية العمل في أطر مفتوحة وانعدام التواصل والتبادل بين أفراد المجتمع الواحد، كوسيلة لبناء الفضاء الاجتماعي والتعايش والبقاء وتقاسم منافع السلطة والثروات[238]. وتمثل الطائفية تمحور جماعة حول نسق المعتقد الذي يخلق شخصية المتعصب المضاد لشخصية المتسامح الديمقراطي، ويتضمن هذا النسق

كل الآراء والحالات والتوقعات أو الفروض الشعورية أو اللاشعورية، التي يتقبلها المتعصب ويعدها حقيقة دون أن يمارس حقه الطبيعي في المناقشة والمجادلة والحصول على الإقناع والاقتناع مع الآخرين، وبذلك يكون العنف الطائفي والمذهبي وليد ثقافة التعصب[239]. ولكن انتماء الإنسان إلى طائفة معينة أو مذهب معين وعمله لتحسين أوضاع طائفته من دون الإضرار بحقوق الآخرين، لا يجعل منه طائفياً، لأن الطائفي هو الذي يرفض الطوائف والمذاهب الأخرى ولا يعترف لها بحقوقها، تعالياً عليها أو تجاهلاً لها وتعصباً ضدها[240]. ويرى محمد عابد الجابري أن المشكلة ليست في الدين، وإنما في توظيف الدين من أجل مصلحة الفرد ضد الآخر أو مصلحة جماعة ضد جماعة أخرى، ومن ثم تقوم الأيديولوجيا الدينية على ممارسة السياسة في الدين، وعلى تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة، وهذا يفضي إلى تقليص ما للطائفة المعنية من دور يستهدف الحض على التسامح والمحبة[241].

ويختلف العنف عن التطرف في أن (التطرف) يشير إلى كل جنوح نحو التعبير عن أفكار أو مبادئ أو مواقف، ينوء الواقع الموضوعي بحمل إمكانياتها وتتعدى فيه منطقة الممكنات بل الضروريات، أي جملة ما يقع تحت اسم الغلو أو المغالاة في اللسان العربي الكلاسيكي[242]، والتطرف هو الخروج عن الحد المعقول، وعدم قبول الفكر الآخر وعدم إمكانية التلاقي معه، إلا بعد أن يتنازل ذلك الفكر عن كل مقوماته[243]. والتطرف وعي سلبي يقوم على رفض وإقصاء كل ما هو مختلف، والأخطر في الأمر هو الإبعاد والإقصاء غير المحدد في إطار التباين الفكري في وجهات النظر، كما يحدث في المجالات المعرفية الأخرى[244]. ولا تعمل العقلية المتطرفة وفقاً لفلسفة الترجيح والاحتمال، وإنما تعمل وفق ثنائية اليقين والخطأ والحق والباطل أو الإيمان والكفر في سياق قضايا خارجية تمتد بها إلى قضايا مخالفة للقضايا التي من حقها البت فيها[245]، لذلك يشكل التطرف ثقافة سلبية قائمة على الإنكار والرفض القطعي والعدواني[246]. وتتمثل أسباب التطرف في[247]:

- أن لدى المتطرف أحادية في النظر فالحقائق لديه ليس لها إلا وجه واحد وطريق الحياة ليس له إلا مسار واحد.

- أن لدى المتطرف توجهات عقائدية وفكرية تؤكد ما لديه من قناعات ولا يرغب في التنازل عنها، كما أنه غير مستعد للتخلي عنها أو مناقشة الآخرين فيها.

وبذلك يكون العنف غير التطرف فالأول أسلوب في العمل، والثاني أسلوب في التفكير[248]، لكنهما يبقيان على الرغم من ذلك مرتبطين لأن أسلوب التفكير المتطرف يمهد لأسلوب التصرف العنيف، ليكون العنف ومن قبله أساسه والممهد له التطرف أحد معوقات التسامح، لأنه لا يعمل فقط على تهميش أو عدم الاعتراف بالآخر بل على إقصائه نهائياً.

هوامش الفصل الثاني

(1) أدونيس العكرة، التربية على المواطنة وشروطها في الدول المتجهة نحو الديمقراطية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص71.

(2) طارق البشري، المواطنة والجامعة من منظور الإسلام السياسي، عن: (مجموعة باحثين): الحوار القومي الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص33 ـ 34.

(3) عبد العزيز قباني، العصبية بنية المجتمع العربي، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت1997، ص92.

(4) سمير مرقس، الأقليات الدينية القومية (المواطنة الثقافية أو فيروس التفكيك)، عن: (مجموعة باحثين): الحوار القومي ـ الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص138.

(5) سمير مرقس، مصدر سبق ذكره،ص146.

(6) علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، عن: (مجموعة باحثين): المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص15.

(7) محمد سعد أبو عامود، المواطنة المصرية والعروبة، عن: (مجموعة باحثين): المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية، ط1، مركز البحوث والدراسات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2005، ص1287.

(8) نوال إبراهيم، إشكالية مفهوم المواطنة وبنائها في مؤسسات التربية والتعليم، عن: (مجموعة باحثين): بناء الإنسان..بناء العراق، المؤتمر المركزي بيت الحكمة، العدد28، بغداد، 2009، ص186.

(9) علي وتوت، في سؤال الهوية، عن: (مجموعة باحثين): المواطنة والهوية الوطنية، مؤسسة عارف للطباعة، بيروت، 2008، ص46.

(10) محمد محفوظ، الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية..كيف نبني وطناً للعيش المشترك، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب ـ بيروت، 2004، ص45.

(11) نوال إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص189.

(12) المصدر نفسه، ص188.

(13) علي خليفة الكواري، مصدر سبق ذكره، ص34.

(14) أدونيس العكرة، مصدر سبق ذكره، ص73.

(15) برهان غليون، نقد السياسة (الدين والدولة)، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004، ص154.

(16) المصدر نفسه، ص152.

(17) محمد محفوظ، الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص111.

(18) حسن الصفار، مصدر سبق ذكره، ص96.

(19) نيفين مسعد وعلي الدين هلال، النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغير، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص125.

(20) شفيع بومنجل، هوية الدولة والمسالة الديمقراطية في الوطن العربي، عن: (مجموعة باحثين): الدولة الوطنية المعاصرة أزمة الاندماج والتفكيك، ط1، بيروت، 2008، ص81 ـ 82.

(21) عامر عباس عبد ولطيف كريم محمد، فكرة التعددية والوحدة الوطنية في الدستور العراقي الجديد، عن: (مجموعة باحثين): التعددية والوحدة الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص110 ـ 111.

(22) نيفين مسعد وعلي الدين هلال، مصدر سبق ذكره، ص127.

(23) إبراهيم الحيدري، المكونات الاجتماعية والثقافات الفرعية وإشكالية الهوية في العراق، عن: (مجموعة باحثين): تأثيرات الايدولوجيا على الرأي العام، ج1، الملتقى الفكري الأول للنخب العراقية، وزارة الدولة لشؤون الحوار الوطني، بغداد، 2009، ص15.

(24) حسين درويش العادلي، المصالحة الوطنية العراقية..رؤى ومعالجات، عن: (مجموعة باحثين): تأثيرات الايدولوجيا على الرأي العام، ج1 الملتقى الفكري الأول للنخب العراقية، مصدر سبق ذكره، ص11.

(25) محمد محفوظ، الأقليات وقضايا الديمقراطية في العالم العربي:.www. freemediawatch \\.

(26) محمد محفوظ، التسامح وقضايا العيش المشترك، مصدر سبق ذكره، ص170.

(27) علي خليفة الكواري، مصدر سبق ذكره، ص31.

(28) المصدر نفسه، ص35.

(29) عبد السلام نوير، التعليم كبوتقة للمواطنة، عن: (مجموعة باحثين): المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص109.

(30) سلوى شعراوي جمعة، مواطنة المرأة..جدلية التمكين التهميش، عن: (مجموعة باحثين): المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص877. وكذلك ينظر: رضا عطية إبراهيم، المواطنة والانتماء وأثرهما على المجتمع والدولة والأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص114 ـ 115.

(31) عبد السلام نوير، مصدر سبق ذكره، ص109.

(32) محمد محفوظ، الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص77.

(33) عالية فرح مصطفى، ثقافة اللاعنف في الفكر النسوي، عن: (مجموعة باحثين): ثقافة اللاعنف في التعامل مع الآخر، ط2، بيت الحكمة، بغداد، 2009، ص233.

(34) عبد الله إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص42.

(35) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص328.

(36) حميد نفل النداوي، المصالحة الوطنية في العراق (المفهوم والمبادئ)، مجلة الرأي الآخر، العدد5، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2007، ص18.

(37) عبد علي الخفاف، فلسفة اللاعنف والتسامح مع الآخر، عن: (مجموعة باحثين): ثقافة اللاعنف في التعامل مع الآخر، ص22 ـ ص23.

(38) حسن عجيل حسن، مصدر سبق ذكره، ص343.

(39) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص460.

(40) علي اسعد وطفة، التجليات الإنسانية في مفهوم المواطنة، مجلة التسامح، العدد15، سلطنة عمان 2006،، ص138.

(41) عبد العظيم جبر، مصدر سبق ذكره، ص243 ـ 244.

(42) علي اسعد وطفة، التربية إزاء التحديات..التعصب والعنف في العالم العربي، مصدر سبق ذكره ص43.

(43) رعد عبودي بطرس، أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي، عن: (مجموعة باحثين): حقوق الإنسان العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص41.

(44) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية..مقاربة في أنظمة الحكم على ضوء الفكر الإمامي، دار الزهراء، إيران، 2006، ص193.

(45) بيوفانا بورا دوي، الإرهاب وإرث عصر التنوير، ترجمة: زيد العامري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 37-38، مركز فلسفة الدين، بغداد، 2008، ص250.

(46) موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: جمال الأتاسي وسامي ألدروبي، ط1 ،المركز الثقافي العربي، بيروت ـ المغرب، 2009، ص194 ـ 195.

(47) عامر عبد زيد، من اجل أخلاقيات التسامح في ظل ثقافة اللاعنف، بيت الحكمة، بغداد، 2010، ص63.

(48) عزمي بشارة، في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة، عن: (مجموعة باحثين): الحوار القومي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص79.

(49) كنعان خورشيد عبد الوهاب، العراق الجديد بين الديمقراطية والأمن، مجلة الحكمة، العدد 40، بيت الحكمة، بغداد، 2005، ص51.

(50) علي اسعد وطفة، التربية على التسامح، مصدر سبق ذكره، ص228.

(51) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، مصدر سبق ذكره، ص31.

(52) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص468.

(53) عبد الوهاب حميد رشيد، التحول الديمقراطي والمجتمع المدني، ط1، دار المدى، دمشق، 2003، ص37.

(54) علي عباس مراد، المجتمع المدني والديمقراطية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص147.

(55) آرنت ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ترجمة: حسني زينة، ط1، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد-بيروت، 2006، ص87 ـ 88.

(56) رائد فوزي، الأحزاب السياسية في الوطن العربي وإشكالية العلاج، عن: (مجموعة باحثين): الدولة الوطنية المعاصرة..أزمة الاندماج والتفكك، مصدر سبق ذكره، ص135.

(57) المصدر نفسه، ص130 ـ 132.

(58) عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص61.

(59) عبد الكريم سروش، الدين والتسامح والمدنية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد27، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004،ص66.

(60) عبد الوهاب حميد رشيد، مصدر سبق ذكره، ص62.

(61) احمد الموصلي، المجتمع المدني في الفكر الإسلامي..الاختلاف القديم والتعددية الحديثة، مجلة التسامح، العدد18، سلطنة عمان، 2004، ص51.

(62) آرنت ليبهارت، مصدر سبق ذكره، ص34.

(63) بيخو باريخ، مصدر سبق ذكره، ص344 ـ 346.

(64) عزمي بشارة، مصدر سبق ذكره، ص78.

(65) علي عبود المحمداوي، مصدر سبق ذكره، ص170.

(66) كريم محمد حمزة، التكوين الاثني في العراق وجدلية العنف، عن: (مجموعة باحثين): ثقافة اللاعنف في التعامل مع الأخر، مصدر سبق ذكره، ص116.

(67) سليم فرحان جيثوم، التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة، مجلة المواطنة والتعايش، العدد8، بغداد، 2009، ص17 ـ 18.

(68) حسن السيد عز الدين العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص207.

(69) نقلاً عن:سليم فرحان جيثوم، مصدر سبق ذكره، ص17 ـ 18.

(70) حسن السيد عز بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص198.

(71) المصدر نفسه، ص197.

(72) عصام الجامع، مصدر سبق ذكره، ص124 ـ 125.

(73) ماجد الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص102.

(74) موريس دوفرجيه، مصدر سبق ذكره، ص206.

(75) عبد الكبير ألخطيبي، مصدر سبق ذكره، ص21.

(76) محمد محفوظ، التسامح وقضايا العيش المشترك، مصدر سبق ذكره، ص38.

(77) عامر عبد زيد، مصدر سبق ذكره، ص66.

(78) خيري عبد الرزاق جاسم، العملية السياسية في العراق ومشكلات الوصول إلى دولة القانون، مركز العراق للدراسات والبحوث، بغداد، 2009، ص41-ص43.

(79) شانتا ميلون دلسول، الأفكار السياسية في القرن العشرين، ط1، ترجمة: جورج كتوره، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1994،ص217 . ص221.

(80) نقلاً عن المصدر نفسه، ص228.

(81) خيري عبد الرزاق، مصدر سبق ذكره، ص31-32.

(82) بيخو باريخ، مصدر سبق ذكره، ص366.

(83) محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص31.

(84) محمد محفوظ، في معنى التسامح: التسامح وآفاق السلم الأهلي، مصدر سبق ذكره، ص203.

(85) محمد محفوظ، الأقليات وقضايا الديمقراطية في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص1.

(86) بتول حسين علوان، المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2006، ص207.

(87) حسام الدين علي، مصدر سبق ذكر، ص307

(88) محمد محفوظ، الحرية والإصلاح السياسي، مصدر سبق ذكره، ص140.

(89) جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ط1، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2006، ص124 ـ 125.

(90) المصدر نفسه، ص154.

(91) عصام الجامع، مصدر سبق ذكره، ص129.

(92) محمد عبيد الزبيدي، أهمية التربية على حقوق الإنسان، مجلة الحكمة، العدد38، بيت الحكمة، بغداد، 2004، ص85.

(93) محمد محفوظ، الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص57.

(94) ثامر عباس، جيوبولتيكا صراع الهويات في المجتمع العراقي، (حفريات في المواريث الانثروبولوجية)، عن: (مجموعة باحثين): المواطنة والهوية الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص41.

(95) حسن عجيل حسن، مصدر سبق ذكره، ص340.

(96) عبد علي حمود، توزيع دائرة المقدس وأثره على التطرف الديني، عن: (مجموعة باحثين): ثقافة اللاعنف في التعامل مع الآخر، مصدر سبق ذكره، ص84.

(97) عبد الرزاق الدواي، مصدر سبق ذكره، ص294.

(98) عاطف علبي، مصدر سبق ذكره، ص215.

(99) محمد مجتهد شبستري، مصدر سبق ذكره، ص85.

(100) نقلاً عن: كريم محمد حمزة، نقد مرجعية ثقافة العنف، مصدر سبق ذكره، ص21.

(101) هناء محمد حسين، مصدر سبق ذكره، ص101.

(102) محمد محفوظ، الأقليات وقضايا الديمقراطية في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص2.

(103) فوزي آل سيف، رؤى في قضايا الاستبداد والحرية، دار آفاق للطباعة والنشر، بلا تاريخ، ص86 ـ 87.

(104) ماجد الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص122.

(105) وفاء كاظم الشمري، المجتمع المدني..إشكالية التكوين والعلاقات بالدولة والمؤسسات الدولية، ط1، الدار الأكاديمية للطباعة النشر، ليبيا، 2008، ص25.

(106) وفاء كاظم الشمري، مصدر سبق ذكره، ص23.

(107) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص173.

(108) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ج3، ص89 ـ 90.

(109) صلاح الدين الجورشي، المجتمع المدني العربي (الضرورات والتحديات)، مجلة التسامح، العدد8، سلطنة عمان، 2004، ص104 ـ 105.

(110) وفاء كاظم ألشمري، مصدر سبق ذكره، ص28.

(111) برهان غليون، حين تنحسر الثقافة ينفجر العنف، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد37-38، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2008، ص27.

(112) المصدر السابق، ص45.

(113) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ج3، ص138 ـ 139.

(114) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص16-17.

(115) أماني غازي جرار، التربية السياسية (السلام، الديمقراطية، حقوق الإنسان)، ط1، دار الأوائل للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص89.

(116) علي اسعد وطفة، التربية على التسامح، مصدر سبق ذكره، ص89.

(117) أماني غازي جرار، مصدر سبق ذكره، ص91 ـ 92.

(118) علي اسعد وطفة، التربية إزاء تحديات التعصب في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص127.

(119) علي اسعد وطفة، التربية على التسامح، مصدر سبق ذكره، ص227.

(120) عصام الجامع، مصدر سبق ذكره، ص89.

(121) كريم محمد حمزة، التكوين ألاثني في العراق وجدلية العنف، مصدر سبق ذكره، ص123.

(122) أماني غازي جرار، مصدر سبق ذكره، ص241.

(123) عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين (رؤية إسلامية للحوار)، مصدر سبق ذكره، ص190.

(124) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف (دراسة في واقع الأمة الإسلامية)، مصدر سبق ذكره، ص78.

(125) حسام محي الدين الالوسي، الفلسفة ودورها في بناء الوعي الحضاري للإنسان في العراق، عن: (مجموعة باحثين): بناء الإنسان... بناء العراق، المؤتمر المركزي لبيت الحكمة، بغداد، 2008، ص276.

(126) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص231.

(127) شبل بدران، التربية المدنية (التعليم والمواطنة وحقوق الإنسان)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص30.

(128) رضا عطية إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص237.

(129) المصدر نفسه، ص240 ـ 241.

(130) المصدر نفسه، ص250.

(131) موريس دوفرجيه، مصدر سبق ذكره، ص212.

(132) أماني غازي جرار، مصدر سبق ذكره، ص57.

(133) علي اسعد وطفة، التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص105.

(134) معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية،ج1،سلسلة عالم المعرفة، الكويت1989،، ص151 ـ 152.

(135) ناهدة عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص272.

(136) حسام الدين علي، مصدر سبق ذكره، ص308.

(137) ستيفن م. ديلو، مصدر سبق ذكره، ص57.

(138) ماجد الغرباوي، مصدر سبق ذكره، ص35.

(139) نظلة احمد الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص28 ـ 29.

(140) مايكل أنجلو، مصدر سبق ذكره، ص375.

(141) محمد محفوظ، التسامح وقضايا العيش المشترك، مصدر سبق ذكره، ص84.

(142) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص87.

(143) محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص96.

(144) حسام محي الدين الالوسي، في الحرية مقاربات نظرية وتطبيقية، بيت الحكمة، بغداد، 2010، ص319 ـ 320.

(145) محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص75.

(146) المصدر نفسه، ص80.

(147) عبد علي محمود، مصدر سبق ذكره، ص84.

(148) زيد عدنان محسن، الإصلاح السياسي في العالم العربي بين (الدوافع والمعوقات)، المجلة السياسية الدولية، العدد16، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2010، ص84 ـ 85.

(149) عامر عبد زيد، مصدر سبق ذكره، ص86.

(150) عامر حسن فياض، العراق وشقاء الديمقراطية المنشودة، ط1، دار أسامة للطباعة والنشر،عمان 2009،،ص112 ـ 113.

(151) المصدر نفسه، ص139.

(152) أنطوان نصري مسرة، مصدر سبق ذكره، ص86.

(153) حسام محي الدين الالوسي، الفلسفة ودورها في بناء الوعي الحضاري للإنسان في العراق، مصدر سبق ذكره، ص272 ـ 275.

(154) المصدر نفسه، ص287 ـ 288.

(155) علي أسعد وطفة، التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص67.

(156) عصام عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص84.

(157) علي أسعد وطفة، التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص29 ـ 30، ص35.

(158) دحام الكيال، التعصب، بغداد، 1974، ص5 ـ 6.

(159) ثائر عباس النصراوي، مصدر سبق ذكره، ص119.

(160) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص51.

(161) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف (دراسة في واقع الأمة الإسلامية)، مصدر سبق ذكره، ص72.

(162) كريم محمد حمزة، نقد مرجعية ثقافة العنف، مصدر سبق ذكره، ص25.

(163) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة في التاريخ الإسلامي (معالم نظرية خلدونية)، مصدر سبق ذكره، ص169.

(164) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف (دراسة في واقع الأمة الإسلامية)، مصدر سبق ذكره، ص76.

(165) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص47.

(166) رعد قاسم صالح، العنف الطائفي..ثقافة التعصب، مجلة الرأي الآخر، العدد4، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2007، ص46 ـ 47.

(167) ثائر عباس النصراوي، مصدر سبق ذكره، ص119.

(168) عامر عبد زيد، رابطة المواطنة وآليات المجتمع المدني، عن: (مجموعة باحثين): المواطنة والهوية المواطنية، مصدر سبق ذكره، ص110.

(169) برهان غليون، الدولة والدين، مصدر سبق ذكره، ص208 ـ 209.

(170) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص70 ـ 71.

(171) حمدي عبد العزيز، التسامح من منظور إسلامي. www.Aljazeera.com.

(172) عدنان ياسين مصطفى، المجتمع العراقي..الأمن الإنساني على مفترق طرق، مجلة بيت الحكمة، عدد44، بغداد، 2007، ص31.

(173) برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي..مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، عن: (مجموعة باحثين): حقوق الإنسان العربي، مصدر سبق ذكره، ص20.

(174) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص78.

(175) المصدر نفسه، ص113.

(176) عامر عبد زيد، من اجل أخلاقيات التسامح في ظل ثقافة اللاعنف، مصدر سبق ذكره، ص137.

(177) علي اسعد وطفة، التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص75.

(178) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص224 ـ 225.

(179) المصدر السابق، ص226 ـ 230.

(180) محمد محفوظ، الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص67.

(181) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص58 ـ 59.

(182) عامر عياش ولطيف كريم، مصدر سبق ذكره، ص102.

(183) عامر عبد زيد، من اجل أخلاقيات التسامح في ظل ثقافة اللا عنف، مصدر سبق ذكره، ص47.

(184) عبد العزيز قباني، مصدر سبق ذكره، ص95.

(185) محمد محفوظ، الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص70.

(186) عبد الله علي العليان، الحوار وثمراته الايجابية في الرؤية الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص266 ـ 267.

(187) محمد محفوظ، الأقليات وقضايا الديمقراطية في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص43.

(188) حسام محي الدين الالوسي، الفلسفة ودورها في بناء الوعي الحضاري للإنسان في العراق، مصدر سبق ذكره، ص275.

(189) ثناء فؤاد عبد الله، قراءة في أوراق اللقاء الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية، عن: (مجموعة باحثين): الاستبداد في نظم الحكم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص13

(190) نصر محمد عارف، الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية..جدلية الداخلي والخارجي، عن: (مجموعة باحثين): الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص531.

(191) ماجد الغرباوي، تحديات العنف، ط1، مؤسسة عارف للطباعة والنشر، بيروت-النجف الأشرف، 2009، ص258.

(192) محمد هلال الخليفي، جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة، عن: (مجموعة باحثين): الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص285.

(193) ماجد الغرباوي، التسامح ومنابع اللاتسامح، مصدر سبق ذكره، ص52

(194) محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص127.

(195) عامر عبد زيد، من اجل أخلاقيات التسامح في ظل ثقافة اللاعنف، مصدر سبق ذكره، ص139.

(196) ثناء فؤاد عبد الله، قراءة في أوراق اللقاء الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية، عن: (مجموعة باحثين): الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص13.

(197) حسين علوان، إشكالية بناء ثقافة المشاركة في الوطن العربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2009، ص65.

(198) المصدر نفسه، ص66.

(199) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط3، تقديم: اسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، 2006، ص37.

(200) المصدر نفسه، ص39 ـ 41.

(201) المصدر نفسه، ص38

(202) مونتسكيو، روح الشرائع، ج1، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1953، ص20.

(203) المصدر نفسه، ص47 ـ 49.

(204) المصدر نفسه، ص56.

(205) علي المحمود، فلسفة كانت السياسية..الفكر السياسي بين حقلي الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق، دار الهادي للطباعة، بيروت، 2007، ص331.

(206) محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص127.

(207) عامر عبد زيد، رابطة المواطنة وآليات المجتمع المدني، عن: (مجموعة باحثين)، المواطنة والحرية الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص117 ـ 118.

(208) بتول حسين علوان، مصدر سبق ذكره، ص207.

(209) المصدر نفسه، ص225.

(210) عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين..رؤية إسلامية للحوار، مصدر سبق ذكره، ص244.

(211) عبد الله إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص35.

(212) المصدر نفسه، ص37.

(213) فالح عبد الجبار، التوتاليتارية، ترجمة: حسني زينة، ط1، معهد دراسات عراقية، بغداد ـ بيرو ـ اربيل، 2008، ص34.

(214) علي عباس مراد، مصدر سبق ذكره، ص148.

(215) محمد محفوظ، الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية، مصدر سبق ذكره، ص79.

(216) عبد الأمير محسن، العنف في العراق سياسي لا طائفي، مجلة الرأي الآخر، العدد4، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2007، ص11.

(217) ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2008، ص433.

(218) رجاء محمد قاسم، مصدر سبق ذكره، ص208.

(219) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة (دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي)، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001، ص83.

(220) خضير إبراهيم سليمان، العنف الطائفي وعلاقته بالاستقرار السياسي، مجلة الرأي الآخر، العدد4، مصدر سبق ذكره، ص 51 ـ 52.

(221) كريم محمد حمزة، نقد مرجعية ثقافة العنف، مصدر سبق ذكره، ص21.

(222) حسام محي الدين الآلوسي، الفلسفة ودورها في بناء الوعي الحضاري للإنسان في العراق، مصدر سبق ذكره، ص76

(223) ماجد الغرباوي، تحديات العنف، مصدر سبق ذكره، ص118

(224) المصدر نفسه، ص170 ـ 171.

(225) المصدر نفسه، ص119.

(226) شمران ألعجلي، تنمية ثقافة السلم الاجتماعي في العراق، مجلة الحكمة، العدد44، مصدر سبق ذكره،ص7 وص11.

(227) صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي..أسسه وإبعاده، جامعة بغداد، 1990، ص600.

(228) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف في واقع الأمة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص66.

(229) المصدر نفسه، ص69.

(230) زكي الميلاد، كيف يظهر العنف في سلوك الجماعات، مجلة التسامح، العدد10، سلطنة عمان، 2005، ص193 ـ 194.

(231) ماجد الغرباوي، تحديات العنف، مصدر سبق ذكره، ص119

(232) عزيز جبر شيال، ظاهرة العنف والتطرف (الأسباب والمعالجات)، مجلة الرأي الأخر، العدد4، مصدر سبق ذكره، ص25.

(233) عبد علي حمود، توسيع دائرة المقدس وأثره في التطرف الديني، عن: (مجموعة باحثين)، ثقافة اللاعنف والتعامل مع الأخر، مصدر سبق ذكره، ص72.

(234) محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، مصدر سبق ذكره، ص114.

(235) عبد العزيز الكيلاني، مصدر سبق ذكره، ص246.

(236) زياد طارق خليل، العنف الطائفي وإستراتيجية الاحتواء، مجلة الرأي الآخر، العدد4، مصدر سبق ذكره، ص34.

(237) سهيلة عبد الأنيس، في أسباب العنف الطائفي وجذوره، مجلة الرأي الآخر، العدد4، مصدر سبق ذكره، ص36.

(238) برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، مصدر سبق ذكره، ص33.

(239) رعد قاسم صالح، مصدر سبق ذكره، ص46.

(240) حبيب الشاوي، ظاهرة العنف الطائفي في العراق: تداعياته ومعالجته، مجلة الرأي الآخر، العدد4، مصدر سبق ذكره، ص16.

(241) ثائر عباس، جيوبولتيكا صراع الهويات في المجتمع العراقي (حفريات في مواريث الانثروبولوجيا)، مصدر سبق ذكره، ص105.

(242) عبد الإله بلقزيز، مصدر سبق ذكره، ص83.

(243) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف (دراسة في واقع الأمة الإسلامية)، مصدر سبق ذكره، ص 81.

(244) صلاح الجابري، التطرف الديني والعنف، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد37-38، مصدر سبق ذكره، ص181.

(245) المصدر نفسه، ص188.

(246) المصدر نفسه، ص193.

(247) عزيز جبر شيال، مصدر سبق ذكره، ص23.

(248) عبد الإله بلقزيز، مصدر سبق ذكره، ص82.

الباب الثاني

التسامح في فكر الأحزاب العراقية المعاصرة

الباب الثاني

التسامح في فكر الأحزاب العراقية المعاصرة

يعرف أدموند برك الحزب السياسي: بأنه اتحاد بين مجموعة من الأفراد بغرض العمل معاً لتحقيق الصالح القومي وفقاً لمبادئ خاصة متفقين عليها جميعاً[1]. ويعرف أسامة الغزالي الحزب بأنه وجود اتحاد أو تجمع من الأفراد ذي بناء تنظيمي على المستويين القومي والمحلي، يعبر في جوهره عن مصالح قوى اجتماعية معينة، ويسعى للوصول إلى السلطة السياسية أو التأثير فيها بواسطة أنشطة متعددة ولاسيّما تولي المناصب العامة، سواء عن طريق العملية الانتخابية أو من دونها[2].

ويرى عبد الغني بسيوني: أن الحزب من الناحية الغائية «مجموعة من الناس، اتحدت لتحقيق مصلحة الوطن عن طريق الجهود المشتركة، على أساس المبادئ الخاصة التي اتفقوا عليه»[3]. ويعرف فريد ريجز الحزب بأنه: «تنظيم يعين مرشحين للانتخابات لدخول الهيئة التشريعية»، ويعتقد جوزيف شليزنجر أن الحزب هو التنظيم السياسي الذي يشارك بنشاط وفاعلية في التنافس من المناصب الانتخابية، ويرى سارتوري أن الحزب «جماعة سياسية تتقدم للانتخابات، وتكون قادرة على أن تقدم من خلال الانتخابات مرشحين للمناصب العامة»[4]، ويعرف اندريه هوريو الحزب بأنه: «تنظيم دائم يتحرك على مستوى وطني محلي من اجل الحصول على الدعم الشعبي بهدف الوصول إلى ممارسة السلطة بغية تحقيق سياسة معينة»[5]. ويحدد

كل من لابالومبارا ووينر عناصر الحزب بما يأتي[6]

- استمرارية التنظيم أي وجود تنظيم لا يتوقف المدى العمري له على مدى عمر القادة المنشئين له.
- امتداد التنظيم إلى المستويات المحلية الداخلية كافة.
- الرغبة في الوصول إلى السلطة أو التأثير عليها.
- الحصول على التأييد الشعبي.

وتقسم الأحزاب إلى أنواع متعددة فمن حيث بنيتها تكون أحزاب جماهير أو قيادات، أو مباشرة وغير مباشرة أي عن طريق جمعيات ونقابات، وليس عن طريق انتماء الإفراد بتوقيعهم استمارة الانتساب ودفع بدل الاشتراك[7]. وتصنف الأحزاب أيضاً إلى أحزاب مركزية ولا مركزية، وشمولية ومتخصصة، وأحزاب مرنة وصلبة، وقد تكون الأحزاب من حيث العدد أحادية أو ثنائية أو متعددة [8]، وتقسم الأحزاب عند موريس دوفرجيه على أحزاب نشأت داخل البرلمان (برلمانية)، وأخرى خارج البرلمان (خارجية)[9]. وعلى الرغم من أهمية الأحزاب للديمقراطية، حيث لا يمكن تصور قيام نظام ديمقراطي من دون وجود أحزاب سياسية[10]، لأنها الوسيلة التي يؤطر بها المجتمع كل طبقاته ومجموعاته الاجتماعية للمشاركة في الحكم ويبعث الحياة في مؤسسات الدولة[11]، إلا أن هذه الأحزاب لا تخلو من النقد من منظور ديمقراطي على أساس أنها تؤدي إلى الفساد وانعدام الكفاية الإدارية وتقسم المجتمع على نفسه، وتثير الصراعات، وتشجع على عدم الاستقرار السياسي والضعف السياسي، وتفتح الباب للتأثير والاختراق من القوى الخارجية، لكن هنتغتون يرى أن هذه حجج ضعيفة تواجه النظم الحزبية الضعيفة وليس القوية[12]. وواجهت الأحزاب الانتقادات أيضاً على أساس أنها تقدم مصالحها الخاصة على المصلحة العامة، وعند وصولها إلى السلطة تنفرد بها وتحتكرها، وأنها تشوه وتزيف حقيقة الرأي العام، وتهدد مبدأ الفصل بين السلطات، خاصة عندما يهيمن حزب معين على البرلمان ويفوز بأغلبية المقاعد التي تؤهله لتشكيل الحكومة بمفرده، إذ يغدو مبدأ الفصل بين السلطات حينها مجرد وضع شكلي يهدد المبادئ الديمقراطية[13].

وبقدر تعلق الأمر بالأحزاب العراقية المعاصرة، يمكن القول إن العراق عاش منذ 1979 وحتى عام 2003 سياسة الحزب الواحد في بناء السلطة وإدارتها، والانعكاسات السلبية لهذه السياسة على الدولة والمجتمع، بعد أن سيطر هذا الحزب تدريجياً على الدولة ومؤسساتها، مستعيناً بمبدأ دمج الحزب بالدولة وهيمنته السياسية والعسكرية عليها، والاعتماد على من يثق بهم من أهل القرابة والثقة لديه، مما تطلب إقصاء كل من ظن النظام الحاكم أنه خطر عليه من الإفراد والجماعات وتهميشهم، ليغلب على سياسات هذا النظام طابع عدم التسامح لافتقاره إلى كل مقوماته(14).

لكنه شهد بعد عام 2003 ظهور الكثير من الأحزاب السياسية العلنية، التي باتت مشاركتها في العملية السياسية تتطلب إيمان هذه الأحزاب بمبادئ وقيم الديمقراطية القائمة على الولاء الوطني، وتوسيع دائرة الانتماء إليها بعيداً عن الولاءات الفئوية والمذهبية الضيقة، والانفتاح على الآخر المختلف والتسامح معه(15)، وأن تكون هذه الأحزاب ديمقراطية سواء في داخلها أو في علاقاتها مع الآخرين(16)، ويقتضي ذلك ويتطلب تبني هذه الأحزاب للتسامح بوصفه ضرورة لأزمة لتحقيق الاستقرار والسلم والوحدة الوطنية واحترام حقوق الإنسان وكرامته.

الفصل الثالث

التسامح في فكر الأحزاب الليبرالية العراقية المعاصرة

الفصل الثالث

التسامح في فكر الأحزاب الليبرالية العراقية المعاصرة

يفرض تنوع الاتجاهات الفكرية وتعددها للأحزاب العراقية، توزيع دراستنا لها على ثلاثة محاور هي، محور الاتجاه العلماني الليبرالي الذي اخترنا لتمثيله أنموذجين هما الحزب الوطني الديمقراطي وحركة الوفاق الوطني في هذا الفصل، ومحور الاتجاه الديني الإسلامي الذي اخترنا لتمثيله أنموذجين هما: حزب الدعوة الإسلامية والحزب الإسلامي العراقي في الفصل الثاني، ومحور الاتجاه اليساري الذي اخترنا لتمثيله أنموذجين هما: الحزب الشيوعي العراقي والاتحاد الوطني الكردستاني في الفصل الثالث.

المبحث الأول

التسامح في فكر الحزب الوطني الديمقراطي

يعد الحزب الوطني الديمقراطي العراقي المعاصر امتداداً للحزب الوطني الديمقراطي الذي كان من الأحزاب السياسية العراقية العريقة، التي عرفت بتبنيها لفكرة التسامح وسيتضمن هذا المبحث، مطلبين، الأول: يتناول النشأة التاريخية للحزب، والمطلب الثاني: مقومات ومعوقات التسامح في فكر الحزب الوطني الديمقراطي توخياً للدقة في تحديد طبيعة هذا التسامح ونوعه.

المطلب الأول: النشأة التاريخية للحزب الوطني الديمقراطي

ترجع أصول الحزب الوطني الديمقراطي إلى جماعة الأهالي التي انشقت على نفسها إلى مجموعتين: ضمت المجموعة الأولى كامل الجادرجي ومحمد حديد وحسين جميل وصادق كمونه، الذين شكلوا لاحقاً الحزب الوطني الديمقراطي بالاشتراك مع بعض الديمقراطيين المحافظين والشخصيات الإقطاعية والبرجوازية، من مثل عبد الوهاب مرجان وعبود الشالجي[17]، وضمت المجموعة الثانية عبد الفتاح إبراهيم الذي حاول منع كامل الجادرجي من التعاون مع المحافظين عن طريق تكوين رأي عام تقدمي للضغط عليه، ولما لم تثمر محاولاته ألّف عبد الفتاح إبراهيم منفرداً حزب الاتحاد الوطني[18].

وقبل تقديم المجموعة الأولى طلباً عام 1946 لإجازة الحزب الوطني

الديمقراطي، عُقد اجتماع لبحث موضوع تسميته قبل التقديم، وانقسم الحاضرون على قسمين: رأى القسم الأول إبدال الأسم دفعاً لشكوك السلطات التي كانت قلقة من جهة هذا الأسم، الذي حمله سابقاً الحزب الذي ترأسه جعفر أبو التمن، وتماشياً من جهة ثانية مع الظروف السائدة آنذاك للحصول على إجازة للحزب من دون مشاكل. ورأى القسم الثاني أهمية الإبقاء على الأسم، لكي لا يضيع كفاح سنوات تحت هذا الأسم، ثم أن الحكومة إذا كانت تنوي إجازة الحزب، فلن تمانع مهما كان أسمه، ويبدو أن رأي القسم الثاني هو الذي فاز في النهاية[19]. وتم على هذا الأساس تقديم الطلب إلى وزارة الداخلية في 5 آذار 1946، إذ وافقت عليه بكتابها المرقم 4590 في 2 نيسان 1946، وسبقت إجازة الحزب العديد من المداولات بين الملتفين حول جريدة الأهالي والمؤيدين لها مما انتهى إلى وضع منهاج الحزب[20]. فقد رأى مؤسسو الحزب أن عليهم مهمة إصلاح كل مظاهر الحياة العراقية بوسائل ديمقراطية وحسب خطة علمية شاملة ومنظمة لإقامة دولة ديمقراطية حديثة في النهاية[21].

واجتمعت اللجنة الإدارية المركزية الأولى للحزب في 26 نيسان 1946، فانتخبت كامل الجادرجي رئيساً وعبد الكريم الازري نائباً للرئيس وحسين جميل سكرتيراً وعبود الشالجي محاسباً بموجب المادة الثانية عشر من النظام الداخلي، الذي تم تعديله في هذا الاجتماع، إذ يتألف مكتب الرئاسة من الرئيس وعضوين تنتخبهم اللجنة الإدارية المركزية من بين أعضائها[22]، وضمت اللجنة في عضويتها كل من محمد حديد وصادق كمونة وزكي عبد الوهاب[23]، وانسحب من الحزب عبد الوهاب مرجان الذي كان مرشحاً لعضوية اللجنة لعدم فوزه[24]. ويتضمن منهاج الحزب الدعوة إلى تحقيق حياة ديمقراطية نيابية برلمانية، بما يستلزم مسؤولية الوزارة أمام مجلس نيابي منتخب، وتطبيق نظام الانتخاب المباشر، وتقسيم العراق إلى دوائر انتخابية فردية، وتأكيد الحريات الديمقراطية كحرية النشر والصحافة والاعتقاد والرأي[25]. ودعا الحزب في الجانب الاقتصادي إلى توزيع أراضي الدولة على الفلاحين، وتشجيع إشراف الدولة وتوجيهها على رأس المال الوطني والمشاريع الخاصة في الميدان الصناعي، وإقامة مجلس خاص شبه رسمي لكل فرع من فروع

التجارة بقصد تحسين نوعية المنتجات العراقية، وتسهيل نقلها وتسويقها، وتأسيس مصرف وطني لإصدار النقد لتمويل التجارة والصناعة والزراعة، وفرض ضرائب تصاعدية على الدخل والميراث[26].

وطالب الحزب في السياسة الخارجية بإكمال استقلال العراق، وإقامة علاقات بين العراق وبريطانيا على أساس الصداقة والمنافع المتبادلة... وإبدال المعاهدة البريطانية العراقية، ودعا على المستوى العربي إلى اتحاد البلاد العربية على أساس الفدرالية... وتقويم جامعة الدول العربية... وتحقيق استقلال البلاد العربية المحرومة من استقلالها، وتحرير فلسطين بما يضمن حقوق وكيان شعبها العربي[27].

وعقد الحزب مؤتمره الثاني في 27 تشرين الثاني 1947، إذ أجّل فيه انتخاب اللجنة الإدارية المركزية إلى الدورة القادمة التي عقدت في 26 شباط 1948، وانتخب هيئة إدارية مركزية ضمت كامل الجادرجي ومحمد حديد وحسين جميل فوزي ورجب علي الصفار وناظم حميد ونائل سمحيري[28]. إلا أن الحزب اصدر في كانون الأول 1948 بياناً أعلن فيه تجميد نشاطه، قال فيه (إن استمرار الحزب على العمل في هذا الوضع الشاذ الذي تفاقمت مساوئه باستغلال الإدارة العرفية لمحاربة التنظيم الشعبي والحريات الدستورية، وحرمان الحزب من العمل هو أمر مخالف للدستور)[29]. وشن الجادرجي بعد انسحاب الحزب من الانتخابات حملة صحفية واسعة ضد الحكومة لتدخلها في الانتخابات، فكتب في 25 مارس 1949 مقالاً افتتاحياً بعنوان لا لمعارضة في المجلس النيابي وأثرها لدى الشعب، وقد حكم بعد تلك المقالة على كامل الجادرجي بالحبس أربعة أشهر مع إيقاف التنفيذ، على أن يقدم تعهداً شخصيا مدته خمس سنوات بأن يحضر متى طلب منه، وأن يحافظ على الأمن[30].

وعقد الحزب بعد استئناف نشاطه مؤتمره الرابع في 29 تشرين الثاني (1950)، وانتخب الجادرجي رئيساً له ومحمد حديد نائباً للرئيس ورجب الصفار محاسباً وقاسم حسن سكرتيراً، وادخل المؤتمر تعديلات على منهج الحزب المعمول به منذ تأسيس الحزب عام 1946 وهي[31]:

- غاية الحزب إصلاح النواحي السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية كافة، على وفق تصميم علمي منسق شامل يستمد أسسه من المبادئ الاشتراكية الديمقراطية.
- يعمل الحزب في السياسة الخارجية على تحقيق اتحاد البلاد العربية في دولة فيدرالية.
- العمل على إقامة مجتمع ديمقراطي يرمي إلى جعل المواطن غايته ويحقق العدالة الاجتماعية، في مجتمع متحرر من الفقر والجهل والمرض والخوف.
- تحرير المرأة ومنحها الحقوق السياسية وإنشاء النقابات العمالية وتنظيم العمال فيها.

وبحكم تبني الحزب لفكرة الاشتراكية الديمقراطية، فقد كان الحزب الوحيد غير الماركسي الذي شغل نفسه بالقضايا الاقتصادية، من دون أن يعادي نشاط القطاع الخاص أبداً[32]، فقد بين الحزب أنه اقرب إلى حزب العمال البريطاني، فهو ليس حزباً خاصا بالعمال وإن سمي بحزب العمال، لأنه يمثل كل طبقات الشعب، المنشقين وأحرار الفكر والحرفيين وصغار الملاك... وهو يسعى إلى تأميم مرافق البلاد تدريجياً، وتحسين أحوال الجمع عن طريق الضمان الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، وتوسيع الحريات الديمقراطية، وصيانة الحياة الحزبية ونظام الحكم البرلماني أي تحقيق الاشتراكية بالطرق السلمية وليس الثورة، ويرى في الطرق الديمقراطية البرلمانية الأساليب العملية الطبيعية الصحيحة لتحقيق هذه الأهداف، ولا يعني هذا اتفاق الحزب الوطني الديمقراطي مع حزب العمال البريطاني في سياسته الخارجية، وإنما من ناحية الفلسفة فقط[33]، إذ يرى الحزب أن الاشتراكية لا تتعارض مع الملكية الفردية وتوجيه التشبثات الفردية والصناعية الوطنية لإنعاش الحركة الاقتصادية، أنها لا تتعارض أيضاً مع دعوة الحزب للتعاون مع جميع الطبقات للكفاح ضد الاستعمار، وطالب بتمليك الدولة وبحدود مناسبة لوسائل الإنتاج والمرافق العامة المهمة وتوجيهها لتحقيق النفع العام مع فسح المجال للتشبث الفردي الحر، والعمل على إزالة الفوارق الاقتصادية ومكافحة مشكلة البطالة[34].

وشهدت تلك المرحلة أيضاً عقد مؤتمر الحزب الخامس في (29 تشرين الثاني 1951)، الذي تقرر فيه زيادة أعضاء اللجنة الإدارية إلى تسعة أشخاص بدلاً من سبعة، وانتخب الجادرجي رئيساً للحزب ومحمد حديد نائباً للرئيس وقاسم حسن سكرتيراً وعباس حسن محاسباً ونائل سمحيري وعبد المجيد النداوي مساعدين للسكرتير[35]، إلا أن الحزب أُغلق بعد انتفاضة تشرين الثاني 1952 مع بقية الأحزاب من وزارة نور الدين محمود، وعاد إلى العمل مدّة قصيرة عام 1953، إذ أغلقت جميع الأحزاب عام 1954، وساهم الحزب بعدها في جبهة الاتحاد الوطني حتى قيام ثورة 14 تموز 1958[36]، وفي ربيع 1959 جمد الحزب لإظهار براءته مما قام به الشيوعيون من أعمال ومعارضته لها، واستجابة لرغبة رئيس الوزراء[37]. وقدم الحزب في 9 شباط 1960 طلب ترخيص ليستعيد نشاطه فوافقت وزارة الداخلية عليه، إلا أن كامل الجادرجي لم يكن من ضمن المتقدمين بالطلب، فأصرّ أعضاء الحزب على عودته فوافق وتم انتخابه رئيساً للحزب، لكن ذلك لم يرض محمد حديد وأنصاره فاستقال من الحزب وشكل معهم الحزب الوطني التقدمي، وكان من المؤيدين لحكم قاسم، إلا انه بدأ في عام 1961 و1962 بانتقاد الحكومة، بعد أن أيقن أن الحكم العسكري ضار بمصالح البلاد[38]

وجمد الحزب الوطني الديمقراطي نفسه للمرة الثالثة عام 1961، بسبب عدم إمكانية العمل السياسي، وتضعضع الحزب بعد أن خرج منه عدد كبير من القادة[39]، ولعدم استجابة الحكومة لمطالب الحزب المتمثلة بإنهاء الحكم الفردي وعدم تدخل الجيش في الحياة السياسية. وعلى الرغم من تجميد الحزب إلا أن كامل الجادرجي استمر في نقده للحكومة عن طريق المذكرات الاحتجاجية حتى وفاته عام 1968[40]. ولم يعد تأسيس الحزب بعد ذلك بسبب نظام الحزب الواحد الذي يمنع الأحزاب الأخرى من العمل العلني، الذي كان الحزب الوطني الديمقراطي يؤمن به دون العمل السري، ليبقى الحزب أفراداً حتى أُعيد تأسيسه بشكل رسمي في 27 شباط 2004[41]، ليرث بذلك الحزب الوطني الديمقراطي (1946) الذي كان يتزعمه كامل الجادرجي. وكان من بين الموقعين على بيان إعادة نشاط الحزب:

يوسف الحاج الياس، نجيب محي الدين، نصير كامل الجادرجي، أمين هاشم، فاضل حمزة عباس، شهاب نجم زيارة، رشيد جبوري، أكرم عراك الزكم، كامل أمين هاشم[42]، فيما شكل بعض قادة الوطني الديمقراطي القديم حزباً جديداً باسم الحزب الوطني الديمقراطي الأول (1) بقيادة هديب الحاج حمود.

وشارك نصير الجادرجي في العملية السياسية عبر مشاركته في مجلس الحكم، مثلما شارك الحزب الوطني الديمقراطي الأول (1) في هذه العملية أيضاً[43]، وإذا كان الحزب الوطني الديمقراطي قد تبنى قبل 2003 الاشتراكية الديمقراطية، فقد أصبح بعد هذه المرحلة أكثر ليبرالية، ويقول نصير الجادرجي في هذا الشأن إن الحزب الوطني الديمقراطي هو حزب ليبرالي علماني، ويدعو إلى الليبرالية السياسية والرأسمالية الاقتصادية، ولكن في الوقت نفسه دافع عن تطبيقات الاشتراكية، كما حدث في إحدى مداولات مجلس الحكم، عندما ارتأى الحاكم المدني الأمريكي بول بريمر إلغاء البطاقة التموينية، فكان الحزب أول من وقف ضد القرار، فالليبرالية التي يدافع عنها الحزب هي ليبرالية تأخذ بنظر الاعتبار الواقع العراقي[44]، إذ يؤمن الحزب ومنذ تأسيسه عام 1946 بحرية الأفراد الشخصية، وحرية الرأي والنشر والترشيح والانتخاب، ويولي أهمية كبيرة لليبرالية السياسية، ويشجع الاستثمار الخاص والأجنبي لأن الوضع الاقتصادي العراقي الصناعي والخدمي بحاجة إلى إعادة تأهيل خاصة بعد الحروب، لكنه يرى أهمية أن تكون المرفقات العامة من ماء وكهرباء ونفط بيد الدولة[45].

المطلب الثاني: مقومات التسامح ومعوقاته في فكر الحزب الوطني الديمقراطي

أولاً: مقومات التسامح في فكر الحزب الوطني الديمقراطي

استناداً لما تقدم في الفصل الثاني من الباب الأول، فإن مقومات التسامح في فكر الحزب الوطني الديمقراطي الوطني تتمثل في:

1 ـ المواطنة والديمقراطية

يعد حق المواطنة عند الحزب من أهم الحقوق الطبيعية المقدسة، التي يجب أن يدافع عنها الإنسان، فالفرد يفتدي حياته في سبيل الدفاع عن الحريات العامة ولاسيّما حق الجنسية، الذي عانت منه أغلب الفئات السياسية المعارضة، بسبب القرارات الحكومية قبل عام 2003 بسحب الجنسية العراقية منها للتنكيل والانتقام وبتهم ملفقة[46]. وأكد الحزب بعد عام 2003 أهمية إقرار مبدأ المواطنة واستحقاقات الهوية الوطنية العراقية، بديلاً عن الهويات الفرعية الدينية والمذهبية والأثينية والمناطقية، واحترام الأديان والطوائف والقوميات كافة، لأن بناء الدولة المدنية يتطلب المساواة، العدالة والديمقراطية والابتعاد عن طغيان المصالح الشخصية والصراع غير المشروع على السلطة والنفوذ[47]، وعلى الرغم من قلة الأدبيات التي أصدرها الحزب وعرض فيها موقفه من المواطنة، إلا إن موقفه من التعصب الذي سنبينه لاحقاً، يؤكد على إيمان الحزب بالمواطنة ورفضه لبقية الولاءات أو إعلائها على حساب الهوية الوطنية وما يترتب عليها من حقوق.

ويؤكد الحزب إيمانه بالديمقراطية وتبنيه لها منذ صياغته لاسمه الذي يحمل كلمة الديمقراطية، وهو يرى على مستوى الممارسة السياسية العملية أن نظام الحكم في العراق كان حتى نشوب الحرب العالمية الثانية نظاماً دكتاتورياً بحتاً، على الرغم من وجود الدستور والبرلمان، لذلك حرص الحزب على المطالبة بتطبيق حقيقي للديمقراطية عن طريق التعددية الحزبية والانتخابات الحرة[48]، إذ دعا منهاجه إلى تأسيس نظام ديمقراطي برلماني حقيقي يكون فيه البلاط والوزارة مسؤولين أمام مجلس النواب المنتخب انتخاباً حراً بتقسيم العراق إلى دوائر انتخابية فردية، وإنماء الحياة السياسية الحزبية، وتأييد الحريات الديمقراطية، وإصلاح الجهاز الحكومي والجيش إصلاحاً عصرياً[49].

ويعتقد الحزب أن توجيه الحياة السياسية توجيها ديمقراطياً، لا يتم إلا بواسطة نظام دستوري ديمقراطي مبني على تنظيم الرأي العام بوساطة الأحزاب السياسية

وتبني الأساليب البرلمانية الصحيحة، وأن من الشروط المهمة لتطبيق هذه الأساليب هو ضمان حرية الانتخابات النيابية، التي كانت مشاركته في الكثير منها ترمي أساساً إلى حمل الشعب على ممارسة حقوقه الدستورية، وعلى امتحان رجال الحكم في ثبات صدق نواياهم وتصريحاتهم[50]. وآمن الحزب بأن مبدأ سيادة الشعب مبدأ انتزعته الشعوب منذ قرون وسلكت الحقيقة دروباً طويلة وشاقة من أجل تحقيق حقوق كثيرة منها حق تمثيل الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر[51]. ورأى الحزب أن شرط الديمقراطية الحقيقية هو الانتخابات الحقيقية وليست الشكلية أو المزيفة، فالاشتراك في عمليات التزييف من دون فسح مجال حق الدفاع عن حرية الانتخاب وحريات المرشحين والناخبين، لا يعني إلا مشاركة في مسرحية التزييف وإعطائها صفة الانتخابات ولو بصورة شكلية.

وقد أوضحت جريدة الأهالي الناطقة باسم الحزب أن اشتراكه بالانتخابات 1954، لم يكن تحايلاً منه بطبيعة تلك الانتخابات الزائفة، التي اعتادت الحكومات العراقية العمل على تزييف إرادة الأمة فيها، وإنما كان اشتراكه فيها يقوم على عدة دعائم أساسية منها[52]:

- تحقيق الإصلاح، وتنفيذ منهج الحزب بالوسائل الديمقراطية التي منها الانتخابات.
- تعويد الناس على ممارسة حقهم الانتخابي وتمسكهم به وفضح حالات التزييف والتزوير.
- جعل الانتخابات حركة سياسية عامة لشعاراتها وأهدافها ومواجهتها بجبهة وطنية.

ويرى الحزب أن الأحزاب وسيلة طبيعية للتعبير عن الاتجاهات الفكرية السائدة في الأمة، فهي تنشأ بمجرد توفر حرية الرأي، فلا يمكن إلغاء أو نفي الآراء المختلفة[53]. فإذا ساد الاعتقاد بتعذر قيام التعددية فسوف لا تكون هناك حكومة ديمقراطية، كما ينبغي أن تكون، وأحزاب ديمقراطية إلى جدل عنيف بين حكومة مطلقة مستبدة وجماعات، ترى أن من واجبها الوطني مكافحة الحكم الاستبدادي،

وآنذاك يتحول الجدل من جدل مكشوف إلى جدل تسيره الضروريات ولا يسيره قانون البلاد الأساسي[54].

وانتقد الحزب منذ وقت مبكر ما تتعرض له الأحزاب من ضغط وعنف وشتى أنواع الإرهاب، بما في ذلك الصحف الحزبية، ودافع عن الحياة الحزبية وما تتعرض له من قوانين مجحفة، إذ تمنع الطالب أو الموظف من الانتماء إلى الحزب أو أن يكون العضو غير محكوم عليه في جريمة غير سياسية، أما الجريمة السياسية فهي غير محددة وخاضعة للأهواء، لذلك يعتقد الحزب بأن كل تشريع من شأنه أن يحد من ممارسة الحريات العامة ومنها حرية تشكيل الأحزاب والانتخاب تؤدي إلى الإطاحة بالأنظمة الديمقراطية[55]. لقد وجد الحزب في إطلاق الحريات الديمقراطية والدفاع عن حرية الانتخابات، أهم مميزات الحكومة الصالحة ودعا الشعب إلى عدم التفريط بحقوقه السياسية، التي يجب أن يزاولها عن طريق تنظيماته الشعبية، وأن لا يقف موقف المتفرج عندما يعود في البلد حكم لا دخل لإرادة الشعب فيه، بل على كل فرد مهما كانت صفته أن يبدي رأيه في الحكومة التي تتولى إدارة شؤون بلاده[56]. وعد الحزب أنَّ تربية الشعب تربية سياسية ديمقراطية تتطلب ممارسة لحقوقه الحزبية والانتخابية البرلمانية، أو في المجالس البلدية المحلية والمشاركة في الانتخابات، ظاهرة لها أهميتها وتدل على مدى تغلغل الوعي السياسي في الأوساط الشعبي.[57]

وربط الحزب بين الديمقراطية ومبادئ القانون والفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية، التنفيذية، القضائية)، وأن تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين، لا تتم إلا عن طريق الديمقراطية وسيادة القانون[58]، فالديمقراطية عنده لا تقوم على مجرد وجود انتخابات وبرلمان فحسب، لأن الدولة الديمقراطية القوية تتطلب سيادة القانون والفصل بين السلطات فطغت السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية وتجاوزت حقوق الأخرى، وأن فقدان سيادة القانون من أسس الداء الذي تتوجب معالجته[59].

لذلك يؤكد الحزب دائماً أهمية وجود دستور ينظم عمل السلطات، إذ أن

الدستور أداة رسمية تحافظ على روح العصر والنظام السياسي فلا بد من دستور يكفل الحريات ويحمي الفرد من الظلم والاستغلال، لذلك انتقد الحزب وجود دستور مؤقت دون موافقة الشعب بعد 1963[60]. وآمن الحزب أن خير نظام يصلح للعراق هو النظام البرلماني المتعدد الأحزاب، الذي يفصل بين السلطات الثلاث ويضمن عدم تدخل أي منها في شؤون بقية السلطات، ويعترف في الوقت نفسه لكل سلطة بالحق في مراقبة بقية السلطات، وإيجاد نوع من التعاون والتوازن فيما بينهما، بما يضمن صيانة حقوق الشعب وحرياته وتمكين الأمة من فرض إرادتها، وجعل قوانينها وأنظمتها تتطور نحو الأفضل[61].

ولذلك فإن انفراد السلطة التنفيذية في الدول بكل قوة، وهو ما يحدث في أغلب الدول النامية وعلى رأسها العراق، عمل ينطوي على مخاطر كبيرة[62]، وأن البرلمان يجب أن يمثل أبناء الشعب كافة وينتخب بالإرادة المباشرة ويحدد بمدة معينة، فالبرلمان هو الممثل الشرعي والحقيقي للأمة تمارس فيه الأحزاب السياسية حريتها في التعبير لخدمة المصالح العامة[63]. وأوضح الحزب أهمية تعزيز القضاء واستقلاله لتحقيق العدالة وكفالة الحقوق والحريات ومنع السلطة التنفيذية من الاستبداد[64]، إذ لا بد أن يكون القضاء بعيداً عن كل معايير التحزب، وأن ينظر إلى كل مصالح الناس، ويبقى بعيداً عن جميع المؤثرات الخارجية التي تنتقص النزاهة وحياديتها[65].

ويؤمن الحزب بأن من حق كل فرد من أفراد الأمة العربية أن يعيش حراً، وأن يساهم في اختيار الحكم الذي يريده، ويملك حرية الكلام والرأي والعقيدة والاجتماع، فلا سيطرة ولا سيادة إلا للقانون الذي تقره أكثرية الشعب لا فئة مختارة[66]، فالنظم الديمقراطية هي التي تبين ما للناس من حقوق وحريات وما عليهم من واجبات في علاقاتهم الخاصة وعلاقاتهم مع الدولة والهيئات المتولدة منها، وأن في حقوق وحريات المواطنين العامة والسياسية في الدولة الديمقراطية أمرا لا يرقى العبث إليه بأي حال من الأحوال كحق الانتخاب وتشكيل الأحزاب والنقابات والمنظمات والانتماء إليها، وحرية الاعتقاد والتفكير والاجتماع والاشتراك

في نشاطات الدولة، وتوفير حق التعليم والضمان الاجتماعي وحق التظاهر، وتؤلف الحريات الديمقراطية من منظور الحزب وحدة لا يمكن أن تتجزأ فيجب أن تشمل حرية الاجتماع، تأليف الأحزاب والتنظيم النقابي والحريات الفكرية والشخصية والمدنية... وأنها يجب أن تكون عامة شاملة يتمتع فيها جميع المواطنين دون تمييز. إن ضمان هذه الحريات في الدستور مطلب وطني أساسي لا غنى للشعب عنه، فالمراسيم الكيفية اللادستورية، وإسقاط الجنسية، وإلغاء الأحزاب، وتعطيل الصحف، وتزييف الانتخابات، ودكتاتورية الفرد كلها أساليب تعيد العراق إلى عهود الطغيان والعبودية فهي سموم تميت الديمقراطية وتمتهن الكرامة لذلك لابد من إعادة الحياة الديمقراطية السلمية[67].

ولمّا كان تأمين الحريات الديمقراطية من مستلزمات احترام القانون الأساسي وتثبيت النظام الديمقراطي، وإذا كانت أغلب الدول الديمقراطية تأخذ بهذا الحق، فأنه في الوقت نفسه، يجب أن لا يساء استعمال هذا الحق ولا يستعمل لأمور تافهة ولا يتكرر استعماله يومياً ليعرقل أمور البلد اليومية[68].

ويرى الحزب أن الإصلاح الحقيقي يتم عن طريق توطيد الحياة الديمقراطية وتحقيق المسؤولية الحكومية أمام البرلمان وبوجود المعارضة الحقيقية، فالأحزاب السياسية يجب أن يكون لها أهداف وبرامج واضحة، والإصلاح يتطلب أيضاً حرية الرأي والنشر وإلغاء القوانين الاستثنائية[69]، ونتيجة لاهتمام الحزب الدائم بموضوع الحريات (حرية الرأي والنشر والاجتماع..)، قدم العديد من المذكرات الاجتماعية التي تدين قمع هذه الحريات منها مذكرته في 2 تموز 1946، التي انتقد فيها رئيس الوزراء لتضييق تلك الحريات وللإسراع في إنقاذ الموقوفين[70].

وانتقد الحزب التضييق على الحريات واجتماعات الأحزاب السياسية وحرمانها من فتح الفروع ومنعها من مزاولة سائر حقوقها السياسية، كما حدث في عقد اجتماع الحزب فرع البصرة الذي منعته الحكومة من مزاولة نشاطه، في حين ليس هناك حق للموظف الإداري في منع عقده، سواء أكان الاجتماع داخل الحزب أم خارجه، لما يعنيه ذلك من الحد من حرية إبداء الرأي وتقيد النشاط الحزبي[71].

وهاجم الحزب في حزيران 1950 السلطة لإعدادها قانون الطوارئ، لأنه من الظواهر التي لا تتناسب والنظام الديمقراطي[72]. وانتقد الحزب في شباط 1950 إعداد لائحة قانون للمطبوعات دون الأخذ بآراء الأحزاب السياسية، والتي أملتها على حد تعبير حسين جميل (عقلية رجعية استبدادية) بعيدة عن تفهم الحياة الديمقراطية ومظاهرها الحزبية على الأخص[73]. وانتقد أيضاً منع الصحف من نشر محاضر مجلس النواب، لأنه حق يقره القانون الأساسي وقانون المطبوعات والنظام الديمقراطي والواجب الصحفي في آن واحد لتنوير الشعب بقضايا بلاده العامة واطلاع الرأي العام على ما يجب أن يعرفه من أمور الدولة[74]، ورأى أن الحكومات قد زادت مخالفاتها القانونية عندما أغلقت الصحف وألغت امتيازاتها من دون سبب قانوني[75].

وتستلزم الديمقراطية في رأي كامل الجادرجي وجود منظمات المجتمع المدني، فالدولة الدستورية البرلمانية لا تستقر ولا تنجح، من غير وجود تنظيمات المجتمع المدني فبتداخلها ونموها تبنى مؤسسات المجتمع المدني، وأن المجتمع العشائري أو البدوي يتناقض جذرياً مع تأسيس المجتمع المدني[76]، إذ يستلزم بناء المجتمع المدني تعزيز الحياة النقابية وتشجيع التنظيمات الاجتماعية وتمكينها من أداء الواجبات التي تؤسس من أجلها في المجتمع بوجه عام[77]، لذلك فأن التنظيم النقابي أهم حق من حقوق المواطنة، وله أهمية كبيرة في الأنظمة الديمقراطية، وهو جزء من نظام الحكم المستند إلى حرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات[78].

ورأى الحزب بعد 2003 أن الديمقراطية تستلزم إجراء انتخابات لأهميتها في تطوير دور ومساهمة الأفراد في إدارة شؤونهم عبر الانتخابات البرلمانية والمحلية، وتفعيل ذلك عن طريق تلك المجالس لمحاربة الفساد والرشوة وإشاعة الشفافية في العمل الحكومي[79]. ولكن ذلك يتطلب تأمين متطلبات إجراء الانتخابات في جو من الحرية والشفافية والنزاهة، وعلى أساس تنافس البرامج الانتخابية وليس الانتماءات القومية، الطائفية، المذهبية، وأن لا تستمر المنابر والجهات الدينية المسيسة والنفوذ السلطوي وموارد الدولة وإمكانياتها لخدمة هذا الطرف وذاك. ويسعى الحزب لتبني نظام انتخابي يجمع بين القائمة المفتوحة والمناطقية المتعددة لكل محافظة، ويؤمن

بأهمية إجراء الانتخابات لأنها آلية من آليات الديمقراطية التي يؤمن بها[80]. ويدعو الحزب كافة الأحزاب والتيارات والقوى الوطنية السياسية والديمقراطية، إلى وضع برنامج وطني واضح يحقق التعاون والتضامن في المعركة الانتخابية والمنافسة السلمية[81].

لقد آمن الحزب بأنَّ من سمات الأنظمة الديمقراطية، الاختلاف في الرؤى والبرامج بين القوى والأحزاب السياسية العاملة على الساحة السياسية، وما من مجتمع ديمقراطي يخلو من تعدد وجهات النظر بين الأحزاب والكتل السياسية كل بحسب تمثيلها لمصالح اجتماعية متباينة، وهذه ظاهرة صحية ينتج عنها نظام ديمقراطي حقيقي، إذ يفوز الحزب بالأغلبية فيكون على رأس السلطة التنفيذية والحزب أو الكتلة، التي تحصل على اقل الأصوات تكون في المعارضة، وهذا ما هو موجود في اغلب دول العالم، لكننا نشاهد في العراق اليوم أن الكل يريد المشاركة في الحكم، لأنها تجلب له امتيازات مادية ومعنوية كبيرة لا يريد أي منهم التخلي عنها، وفي الوقت ذاته تمارس المعارضة وهذه ازدواجية في السلوك السياسي، إذ نرى تراشق الاتهامات عن طريق الإعلام للمصالح الذاتية لا لمصالح الشعب، فبدل الحوار والمناقشات الهادئة تُستخدم التصريحات الإعلامية والمشكلة، هي ليست أغلبية وأقلية سياسية بل طائفية[82].

ويرى الحزب أن الديمقراطية تستلزم وجود دستور دائم يضمن الحقوق والحريات كحرية الرأي والعقيدة والفصل بين السلطات، ويجب أن يكتب الدستور اختصاصون في القانون الدستوري، وأن يستفاد من دساتير العالم التي هي حصيلة تراث ومسيرة شعوب طويلة، والعراق عانى من الاستبداد والدكتاتورية ولضمان عدم عودتهما، لابد من تشريع وطني يضمن كافة الحقوق[83]. ويحث الحزب السلطة التشريعية على ممارسة دورها التشريعي لأداء الوظائف الموكلة إليها دستورياً، ولاسيما في سد الفراغ التشريعي وفق ما رسمه الدستور، وعدم التباطؤ في سن التشريعات الملحة وعلى رأسها تلك المنظمة للتعددية الحزبية وحق التعبير والتظاهر وقوانين النفط والغاز، وكل ما يتصل بتنظيم الحقوق والحريات ومأسستها، وأن تقوم

هذه السلطة بدورها الرقابي بعيداً عن الخصومات السياسية الحزبية أو الطائفية، بل إتباع التجرد والموضوعية في الرقابة بعيداً عن تسييس المهمة الرقابية[84]. ويجب أن لا تخضع السلطة القضائية للتيارات السياسية فالمتهم بريء حتى تثبت إدانته، وفي حالات الاعتقال يجب أن تراعى حقوق الإنسان وكرامته[85].

ويرى الحزب الوطني الديمقراطي أن الديمقراطية لا تتوقف على حرية الانتخابات والتعددية الحزبية فقط، بل إن من مستلزماتها أيضاً احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، فمنذ نشأة الحزب ودعواه حول حقوق الإنسان العراقي وحرياته الديمقراطية لا تنقطع في مواجهة المجتمع الذي يعيش فيه، وفي مواجهة السلطة التي تحكم هذا المجتمع بصفة خاصة، فقد شغلت هذه المسألة أذهان قادته ومنظريه... ولعل في انتفاضة الحزب ومواقفه ضد الحكام المستبدين على مدى التاريخ خير مصدق على هذا القول، لهذا يمكن القول إن حقوق الإنسان حظيت بالعناية في أدبيات الحزب وأعمال أنصاره من المشتغلين بالدراسات القانونية[86].

ويدعو الحزب إلى ضمان الحريات السياسية والمدنية للمواطنين، بما فيها حرية التعبير والاجتماع والتظاهر والنشر والتنظيم، بشرط عدم المساس بحريات وحقوق الآخرين وعدم استغلال تلك الحريات بالشكل الذي يعرقل مسيرة المجتمع وتطوره، أو يؤدي إلى تعريض الحريات الديمقراطية إلى الخطر[87]، ويدعو إلى إقامة نظام المجتمع المدني بتأسيس النقابات والجمعيات والاتحادات والمنابر الثقافية والسياسية، وتقديم كل أشكال الدعم المادي والمعنوي لها[88]، ويشجع الندوات والمؤتمرات التي تعقدها منظمات المجتمع المدني كمنظمة السلم والتضامن ومنظمات المرأة وحقوق الإنسان، ويؤمن بعدم التدخل في عمل تلك المنظمات[89].

ونستخلص مما تقدم أن الحزب يؤمن بالمواطنة والديمقراطية والفصل بين السلطات الثلاث والتعددية الحزبية، والتداول السلمي للسلطة واحترام حقوق الإنسان وحرياته ووجود منظمات المجتمع المدني، وهذا ما يتجاوز مسألة التسامح، لأنه يصل إلى احترام وقبول الآخر المختلف سياسياً، دينياً، فكرياً...

2 ـ الثقافة والتربية التسامحية

يؤكد الحزب الوطني الديمقراطي على أهمية تنشئة الجيل على أساس التسامح، ولاسيّما في المدارس والجامعات، وأنَّ الأستاذ يجب أن لا يتحلى بالمقدرة العلمية فقط، بل بالقدرة على تحمل الجدل العلمي والتحلي بالروح الديمقراطية والتسامح، وفسح المجال للطلبة بالمناقشة بكل حرية واحترام وبروح علمية خالية من أي تحزب بعيداً عن كل أنواع التعصب الأعمى، وعلى الأساتذة تلقي الخلافات المبدئية بين معتقداتهم ومعتقدات الطلاب بروح التسامح ورحابة الصدر، اذ إن الوقوف على الحقيقة بطريقة المناقشات الحرة، هو الذي يجب أن يحل محل كل عقلية أخرى تستند إلى الإرغام والقوة، فالإنسان المتحضر هو الذي يربى على الاستقلال الفكري والروح الديمقراطية واحترام أراء الآخرين[90].

ويرى الحزب الوطني الديمقراطي (أن التسامح يجب أن لا يكون تسامحاً اضطرارياً أملته الظروف، بل هو يستند إلى حقوق الشعب الأساسية وإلى عقيدة المسؤولين بعدم جواز التطاول على تلك الحقوق، ففي بعض الأحيان تبدي الحكومة تسامحاً معيناً، ثم ما تلبث أن تلغيه عندما تتعرض إلى النقد، لأن بعض المسؤولين لا يعدون الحريات الدستورية حقاً من حقوق الشعب ولاسيّما حرية الرأي)[91]، وأن يكون موقف الحكومة من القضايا الآنية التي تجابهها وفقاً لروح التسامح والشعور بالصالح العام[92]. ويفترض قيام الدولة الدستورية البرلمانية عند الحزب الوطني الديمقراطي بناءها على الحوار السياسي المتبادل بين السلطة والمعارضة، وتنشئة المجتمع الديمقراطي على أساس ممارسة الحوار المتبادل في صناعة قرار تنظيم وإدارة المعيشة، وفي كيفية إدارة المجتمع فهذا حق والاعتراض عليه استلاب لهذا الحق[93].

وأكد حسين جميل ممارسة الحوار في المجال السياسي وبناء النظام الديمقراطي على الحوار المتبادل، المنطلق من الايمان بحق الأطراف الأخرى في الرأي المخالف[94]. ولم يتوقف تسامح الحزب في عقود الخمسينات والستينات

تأكيد على كل شروط التسامح ومقوماته، إذ بقي بعد إعادة تشكيله في 2004 متمسكاً بالديمقراطية والتداول السلمي للسلطة وتأكيد المواطنة والوحدة الوطنية، ونبذ العنصرية والطائفية والميليشيات واحترام الأنظمة والقوانين ولاسيّما حرية المرأة، إذ رأى أهمية أن يكون هناك حوار موضوعي بين الأطراف السياسية مبني على مصلحة الشعب العراقي، وأن يكون حواراً بنّاءً مع السلطة التنفيذية، وأن تكون الحكومة مخلصة في هذا الحوار وتحترم الأطراف الأخرى[95].

وطالب الحزب كافة الكتل النيابية والقوى السياسية داخل السلطتين التشريعية والتنفيذية، بالعمل بجدية من أجل تحقيق حوار وطني حقيقي، يعمل على معالجة أزمة الثقة المستحكمة بين القوى المتنفذة، ووضع البرامج والسياسات الكفيلة بضمان الحريات وبناء مؤسسات الدولة على أسس عصرية[96]. وأكد أيضاً أهمية اعتماد الشفافية في معالجة المشاكل وتغليب روح التسامح وفرض سيادة القانون والتعامل مع المكونات الاجتماعية كافة، على أساس المساواة في الحقوق والواجبات، وبخلاف ذلك تبقى دوامة العنف التي تدمر البلاد[97]، فأعمال العنف الطائفية خاصة لا يمكن التخلص منها، إلا عن طريق التسامح والأخوة والحوار بين كافة الأطراف السياسية[98].

ودعا الحزب كافة الأطراف السياسية العراقية إلى الجلوس إلى طاولة الحوار الهادئ والبناء، لإيجاد حل عقلاني ومقبول لأية إشكالية، والكف عن تبادل الاتهامات عن طريق وسائل الإعلام، لأن ذلك يؤدي غالباً إلى تأجيج المواقف ويعرض وحدة البلاد وأمنها إلى المزيد من الصراعات وعدم الاستقرار[99]، وبذلك آمن الحزب بالحوار الوطني كوسيلة تفضي إلى نتائج ايجابية على صعيد حل الخلافات وصنع القرار، بدلاً من الوسائل الأخرى التي تلجأ إليها بعض القوى كالعنف والتهديد[100]. وإذ يرى الحزب في الإسلام ديناً يدعو إلى السلام والمحبة والأمن والأمان، ويرفض الحقد والتفرقة والطائفية، ويحرم العنف ولا يحرض على قتل الآخرين[101]، فقد دعا القوى الوطنية والمؤسسات الدينية الإسلامية إلى تحمل مسؤولياتها في نشر رسالة الدين الإسلامي الحنيف، الذي يدعو إلى التسامح ونبذ التطرف والعنف[102].

وتجد الثقافة والتربية التسامحية التي يؤمن بها الحزب الوطني الديمقراطي طريقها للتطبيق لديه على مستويين:

المستوى الأول: التسامح الداخلي

يتجلى إيمان الحزب بالتسامح وممارسته على المستوى الداخلي في قبوله في عضويته جميع العراقيين، ممن كان حسن السمعة والسلوك ولا يقل عمره عن 20 عاماً، ويجري اختيار أعضاء اللجنة الإدارية أيضاً عن طريق الانتخابات، وتتخذ القرارات في داخل مؤتمر الحزب بوصفه يتكون من اللجنة المركزية، وعلى أساس أكثرية ثلثي الأعضاء الحاضرين، فتؤلف كل لجان الحزب وهيئاته عن طريق الانتخاب(103). وقد ضم الحزب في صفوفه مختلف العراقيين من كل القوميات والأديان والمذاهب، حتى تميز من غيره من الأحزاب العلمانية، بانضمام أعداد من اليهود إليه، من الذين آمنوا بمناهجه ونظريته منذ تأسيسه 1946، وفي جوابه عن الأسباب التي دفعت الحزب لقبول انتمائهم، يقول حسين جميل: (جاء ذلك للوقوف بوجه الدعاية الصهيونية أولاً، وحتى إلا يشعر اليهودي بأن العراق ليس وطنه، وأنه لا يجد في المساواة مع المواطنين غير اليهود)، فتم التمييز بين الصهيوني واليهودي(104). هكذا جسد الحزب المساواة في العضوية في هيكله الحزبي أولاً، ثم طبق ذلك على المستوى الوطني عن طريق إيمانه بأن الديمقراطي في احترام الآخرين والاعتراف بمشاركتهم، مما دعاه لاعتماد الإقناع والحوار والتسامح والتساهل منهجاً لحل خلافاته، فلا يقوم على إقصاء وتهميش الآخرين، بل إنه حزب مفتوح للجميع(105).

وقد حث الحزب أعضاءه على حل أي مشكلة تواجههم بسيطة أو غير بسيطة على أسس التسامح والإقناع، وأن أي خلاف لا يخفيه الحزب لأنه ليس حزباً سرياً، لذلك فإنه يعلن خلافاته تعبيراً عن إيمانه بالديمقراطية، بدلاً من إخفائها لإظهار الحزب بأنه حزب موحد وهو غير ذلك، ويشجب الحزب العنف مهما كان نوعه وأياً كان مصدره، ويجعل التسامح رائداً له في تحمل أراء غيره ومناقشتها، ويقاوم كل ظلم وعدوان ولا يعترف إلا بسيادة القانون ولا يرتضي لحكم غير عادل، فيدعو إلى ضمان

ممارسة الديمقراطية دون استثناءات، وأن اختلفوا في الآراء وفي أساليب العمل السياسي الذي لا يجانب الديمقراطية[106].

ولكن هناك من الباحثين من رأى أن الحزب يفتقر إلى الديمقراطية، طالما أن حق الاختلاف والتعددية الفكرية لم يحظ لديه بالقبول، إذ عمل كامل الجادرجي على فرض آرائه وشخصيته على فكر الحزب، فتبوأ موقع الرئاسة منذ 1946 ـ 1960[107]. ولكن باحثاً آخر ردَّ على هذا الرأي، بأن كامل الجادرجي قد تبوأ مناصب رئاسة الحزب وفقاً لانتخابات ديمقراطية، وهذا ما أكدته المؤتمرات التي عقدها الحزب[108].

وإذا كان الحزب قد واجه في بداياته خلافات وانشقاقات كما حدث في انسحاب عبد الوهاب مرجان منه لعدم انتخابه رئيساً للحزب[109]، فهذا خلاف وانشقاق يغلب عليه طابع الفردية والمصلحة وليس خلافاً فكرياً، وتمثل الخلاف والانشقاق الثاني في الحزب في جماعة داوود الصائغ (رابطة الشيوعيين العراقيين)، ومنهم كامل قزانجي وتيار آخر يساري أقل تطرفاً مثله طلعت الشيباني، زكي عبد الوهاب، فاضل حسين وسعى إلى جعل الحزب على غرار حزب المؤتمر في الهند يضم جماعات تقدمية متباينة، وقد خفف هذا التيار بعد خروج زكي عبد الوهاب من الحزب[110].

وكان الحزب واضحاً في تأكيده منذ البداية أنه حزب غير شيوعي، ويرفض أسلوب العمل السري أو الحق في التغيير الجذري[111]. وكان خلاف محمد حديد مع كامل الجادرجي راجعاً إلى بقاء محمد حديد وزيراً في حكومة عبد الكريم قاسم، إذ بين كامل الجادرجي أن القضية لم تعد قضية تمثيل الحزب في الوزارة أم عدم تمثيله، إنما هي قضية عمل الحزب بشكل مستقل، لأن ذلك جزء من كفاح الحزب في سبيل الحرية والديمقراطية، وهذا الكفاح يتطلب من كل عضو أن يتحلى بالشجاعة لمجابهة انتهاك القانون، فيجب على الأعضاء أن يكونوا قادرين على الاستماع إلى آراء الآخرين ومناقشتها. ولكن محمد حديد رد على كامل الجادرجي بأنه يرى أن الكثير من مبادئ الديمقراطية الصحيحة قد تحققت في النظام

الدستوري[112]، لكنه سرعان ما تراجع عن رأيه هذا بعد أن وجد بأن الحكم السياسي يفقد طابعه المدني ويتحول إلى حكم عسكري، فعطلت جريدة الحزب الوطني التقدمي بعد أن انتقد محمد حديد الحكومة وتصرفاتها، عندما أيقن آخر الأمر أن الحكم العسكري ضار بمصالح البلاد[113].

وأرجع حسين جميل سبب خلافات الحزب منذ البداية إلى أن من قدموا طلبات للانتماء إلى الحزب لم يكونوا على معرفة كافية بنظريته وأهدافه ومبادئه، وفسر كل منهم منهاجه بحسب تفسيره الخاص، وأن قسماً منهم انتمى إلى الحزب، لاعتقاده بأنّه امتداد للحزب الوطني، وقسم آخر انتمى إليه لإعجابه بجريدة الأهالي ومسيرتها الوطنية ومعالجتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأن الماركسيين (جماعة داوود الصائغ)، انتموا إليه معتقدين أن يشكلوا قوة ضغط على قيادة الحزب لاتخاذ مواقف معينة[114].

ويتجلى التسامح الداخلي للحزب بعد إعادة تأسيسه عام 2004، بفتح أبواب العضوية فيه لقبول كل العراقيين من بلغ سن من 18 عاماً من الإناث والذكور، على أن يوافق طالب الانتماء على مبادئ الحزب وبرنامجه ونظامه الداخلي، وأن يكون من حسني السيرة والسلوك، وأن لا يكون منتمياً إلى تنظيم سياسي آخر[115]، وأن يكون اختيار الأمين العام ونائبيه على أساس الانتخابات الداخلية واتخاذ القرارات على أساس النقاش والحوار، والأخذ برأي الأغلبية مع الاستماع لرأي الأقلية المعترضة[116]. ولا يقتصر التسامح عند الحزب الوطني الديمقراطي على المستوى الداخلي الحزبي، بل يمتد أيضاً إلى المستوى الداخلي الوطني على صعيد علاقته مع القوى والأحزاب الوطنية، إذ جسد الحزب موقفه التسامحي مع تلك الأحزاب والقوى بصورة عملية في تشكيله (الجبهة الوطنية المتحدة في 12 مارس 1954)، التي ضمت إلى جانبه أحزاباً أخرى (حزب الاستقلال وأنصار السلام وبعض المستقلين)، ولم يشترك الحزب الشيوعي العراقي في هذه الجبهة لأنه كان آنذاك من الأحزاب السرية، واعتذر عن المشاركة فيها أيضاً حزب البعث لأنشغاله ببناء أسسه التنظيمية والإطارية[117].

وقد مهد تعاون حزب الاستقلال مع الحزب الوطني الديمقراطي في الجبهة، توقيعهما ميثاقاً مشتركاً في 6 نيسان 1951 لتكوين جبهة شعبية، تدعو إلى إبعاد العراق عن التكتلات الدولية، وأن يكون الشعب مصدر السيادة، وإطلاق سراح المعتقلين، وتأييد ثورة مصر عام 1952، فضلاً عن الكثير من الانتقادات التي وجهها إلى الحكومة عن طريق جريدة صوت الأهالي[118].

وتعاون الحزب الوطني الديمقراطي أيضاً مع حزب الاستقلال لتشكيل حزب المؤتمر الوطني في 6 حزيران 1956، إلا إن الطلب قد رفض[119]. واشترك الحزب عام 1957 مع الحزب الشيوعي وحزب الاستقلال وحزب البعث في تكوين جبهة الاتحاد الوطني[120]. وشارك الحزب في مؤتمرات المعارضة في الخارج حتى عام 2003 كأشخاص وتيار ديمقراطي، وليس كحزب لأنه لم يعلن إعادة تأسيسه رسمياً إلا في عام 2004، لكن بداياته سبقت ذلك وتمثلت في الاجتماع الأول للحزب عام 2003 في نادي العلوية ببغداد، ثم اشتراكه في اللجنة السباعية لمؤتمر أربيل التي شُكّل في ضوئها مجلس الحكم الانتقالي، وضمت هذه اللجنة السادة (أياد علاوي، نصير كامل الجادرجي، إبراهيم الجعفري، عبد العزيز الحكيم، مسعود البارزاني، جلال الطالباني، احمد الجلبي)، وكان السيد نصير الجادرجي الشخصية الوحيدة من داخل العراق، وشارك الحزب في مجلس الحكم وفي وزارة السيد المالكي الأولى[121].

وعلى الرغم من اختلاف برنامج الحزب وأهدافه عن الأحزاب الأخرى، إلا أنه يؤكد أهمية تطوير وتنسيق العلاقات مع الحركات والأحزاب السياسية العراقية، والاتفاق معها على قواسم مشتركة بهدف تعزيز الديمقراطية والتقدم واستقطاب مختلف الاتجاهات الديمقراطية والوطنية[122]. لذلك بادر الحزب إلى تأسيس التيار الوطني الديمقراطي، انطلاقاً من مبدأ الشراكة الوطنية في العملية السياسية وضم التيار تسعة أحزاب وحركات مختلفة منها (الحزب الشيوعي، الحركة الاشتراكية العربية والتجمع من أجل الديمقراطية والتجمع الشعبي الديمقراطي...)[123]. ويدعو التيار إلى قيام نظام برلماني ديمقراطي مبني على أسس الديمقراطية من سيادة

القانون واستقلال القضاء، واعتماد مبدأ المواطنة ووجود منظمات المجتمع المدني وتفعيل المصالحة الوطنية[124].

ورأى الحزب أهمية تفعيل مشروع المصالحة الوطنية، لما يؤدي إليه ذلك من وجود مصالحة وطنية ديمقراطية، وفقاً لأسس وطنية وليس طائفية، قومية، مذهبية تشمل الجميع من دون تمييز[125]، فلابد من الانفتاح على القوى السياسية والوطنية كافة لزجها في العملية السياسية ومشاركتها في المسؤولية، ونبذ الاستئثار بالسلطة واحتكارها، والسعي الجاد لاحترام حقوق الإنسان بقطع النظر عن القومية، الانتماء السياسي، الديني... وتأكيد مبادئ العدالة والمساواة[126].

ودعا الحزب الأطراف كافة إلى بذل جهودها لتفعيل قرارات مؤتمر المصالحة، وأن تبتعد عن الخطاب المتشنج، وأهمية توسيع قاعدة المشاركة لجميع القوى الوطنية والوقوف ضد عمليات التهجير ألقسري، وتعويض المتضررين من العمليات العسكرية والإرهابية، وإيجاد حل متوازن لما يعانيه منتسبو الدوائر المنحلة[127]. ورأى أن القوى السياسية كافة يجب أن تعمل على أساس مشتركات للشراكة الوطنية وعلى توحيد الخطاب السياسي لأن مصالحها متشابهة في هذه المرحلة، وأن لا تغلب الصراعات الثانوية على الغرض الأساسي المتمثل في بناء الدولة ومؤسساتها[128]، فالاختلاف اليوم هو الذي يسود العلاقات فلابد من التلاقي بين كافة التيارات الدينية والديمقراطية والعلمانية، مادامت تعترف بالله وتدين بالتسامح واحترام حرية الفكر والعقيدة[129]، وأن الديمقراطية تفترض عمل الجميع دون إقصاء الآخرين، إن احتكار السلطة من بعض أطياف المجتمع واستبعاد وإقصاء وتغييب أطراف أخرى، آفة قاتلة لا تخدم مسيرة العملية السياسية ودورها التاريخي، لإنهاء الاحتلال وتحقيق الاستقلال وإشاعة روح المواطنة الحقيقية. فالعراق للجميع وعليه يجب الانفتاح على التيارات السياسية كافة[130].

إلا أنَّ المصالحة والتسامح في تصور الحزب لها حدود، فلا تصالح ولا تسامح مع قتلة الناس الأبرياء فهؤلاء إرهابيون، وإذا ما كانت هناك معارضة فكان الأجدر بها أن تكون معارضة قانونية وفقاً للتقاليد الدستورية[131]، فلا مصالحة مع مرتكبي العنف

والإرهاب وإقصاء الآخرين، ولا مصالحة مع من يريد إلغاء وجود الآخر ولا يحترم رأي الآخر المختلف[132]. فقد رأى كامل الجادرجي أن التسامح يجب أن تكون له حدود، خاصة عندما يتعلق الأمر بالمصلحة الوطنية أو استهداف تفريق صفوف ووحدة العراقيين على أسس واعتبارات طائفية ودينية وعنصرية وصرف الشعب عن مشاكله الحقيقية، ففي هذه الحالة يجب أن لا يتسامح مع من يثير تلك الإشكالات، فلتسامح والتساهل لهم حدود، فبعض الحركات السياسية تمارس العنف أو تحرض عليه، وهذه يجب عدم التساهل والتسامح معها[133].

وبالنسبة إلى المصالحة مع البعثيين، يرى الحزب في البعث حزباً متعصباً سعى إلى إذابة كل القوميات غير العربية وصهرها في القومية العربية، لذلك يرفض الحزب إعادة البعثيين كحزب وهو ممنوع دستورياً، لكن يمكن للأفراد الذين كانوا بعثيين ومضطرين لذلك من دون أن يشتركوا في إراقة دماء الآخرين، أن يعودوا إلى أماكن عملهم ويمكن التسامح معهم، فقانون الاجتثاث يجب أن لا يحارب الأرزاق والقضية يجب أن لا تصبح قضية عامة، خصوصاً لمن لم تتلطخ أيديهم بالدماء، وأن على هؤلاء ألا يسعوا إلى نشر هذا الفكر، الذي تخلوا عنه يمكنهم العودة إلى أماكن عملهم وشمولهم بعملية المصالحة والتسامح. ويرى الحزب أيضاً أن بعض العسكريين سواء أكانوا بعثيين أم غير بعثيين قد حرموا من تقاعدهم، مما دفعه للمطالبة حزبياً وشخصياً عبر مطالبة السيد نصير الجادرجي للحاكم المدني الأميركي في العراق (بريمر) أن يعطي هؤلاء الناس حقوقهم التقاعدية فهو حق موجود في كل دولة[134].

المستوى الثاني: التسامح الخارجي (العالمي)

سبق أنْ أكدَ الحزب قبل 2003 على أهمية تعزيز العلاقات الودية مع الدول الأجنبية ومنها دول الجوار، وميز بين علاقة العراق بالدول العربية عن الغربية خاصة بريطانيا لظروف تلك المرحلة، فرأى أن تكون العلاقة مع الدول العربية على أساس الاحترام المتبادل وعدم التدخل في الشؤون الداخلية، وشجع قيام الاتحاد الفدرالي بين الدول العربية، ورأى أهمية إقامة علاقة صداقة واحترام وتعاون مع بريطانيا بما

ينسجم مع ميثاق الأمم المتحدة خاصة، ووفقاً للمعاهدة العراقية البريطانية التي رأى أهمية تعديلها[135].

وأكد الحزب بعد عام 2003 أهمية الانفتاح الثقافي على الثقافات العالمية، بما يعزز الدور الثقافي لثقافة وادي الرافدين، وإشاعة روح التعاون الدولي خاصة مع الدول الفقيرة للنهوض بها، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول كافة، واحترامها وإقامة علاقة تستند إلى احترام حقوق الإنسان، واحترام كل دول العالم واحترام خيارات شعوبها في التقدم والديمقراطية والعمل مع كافة الأحزاب والقوى السياسية الديمقراطية، من أجل تحقيق السلم والأمن الدوليين والتعاون مع شعوب العالم كافة، في سبيل تحقيق هذه الغاية ومن أجل التقدم والديمقراطية[136].

ثانياً: معوقات التسامح في فكر الحزب الوطني الديمقراطي

وتشمل معوقات التسامح ما يأتي:

1 ـ التعصب

لقد رفض الحزب الوطني الديمقراطي ومنذ وقت مبكر كل أنواع التعصب، لأنه لا يفرق بين العراقيين ولا يميز بينهم، ويعدّهم جميعاً على اختلاف عناصرهم وأديانهم ومذاهبهم متساوين في الحقوق والواجبات، وعليهم أن يتسابقوا بحسب قابليتهم في خدمة منافع الكيان العام، فالوطن ميدان للتعاون الحر على أساس المصلحة المشتركة بين العرب والأكراد وغيرهم من العناصر التي يتكون منها العراقيون، يحترم كل منها الآخر في جو تسود فيه الحرية والمساواة والعدل[137]، ولذلك فتح الحزب صفوفه لمختلف المكونات العراقية حتى اليهود في تلك المرحلة[138].

وأكد الحزب في عام 1960 المساواة بين الجميع دون تمييز بسبب الرأي، اللغة، الدين، الجنس...[139]، وقد صُنِّفَ الحزب ضمن تيار يمين الوسط، لأنه مؤسسة من الطبقة المثقفة البرجوازية التي كان يهمها قبل كل شيء تطبيق الديمقراطية السياسية وإقامة النظام البرلماني وتعدد الأحزاب. وينحدر كامل

الجادرجي من أسرة متمسكة بالدين إلى درجة معتدلة، تنتمي إلى ارستقراطية بغداد من الموظفين، وكانت أفكاره علمانية للغاية، إلا أنه كان يحترم المعتقدات الدينية للآخرين، وهو شديد العداء للطائفية، لذلك عكست اتجاهاته منطق البرجوازية المتوسطة والصغيرة والأيديولوجية التي هي امتداد للنزعة الليبرالية[140]، وكان كامل الجادرجي بعيداً كل البعد عن المفاهيم العنصرية ونزعات الاستعلاء القومي[141]، إذ كان يمقت الطائفية وهو ما كان احد أسباب الصراع السياسي الطويل الأمد بين نوري السعيد وكامل الجادرجي، نتيجة لحساسية الأخير من المشاكل التي تنشأ عن الطائفية.

ويستذكر رفعت الجادرجي أن إحدى وزارات السعيد، كانت قد وضعت خططاً لفتح مدارس مهنية في جنوب العراق، وأن كامل الجادرجي عارض ذلك، لأنه رأى أن السعيد يريد أن يجعل من الجنوبيين وأغلبيتهم من الطائفة الشيعية، عمالاً ومهنيين في حين يجعل الشماليين متعلمين وخريجي جامعات[142].

ويرى الحزب أنَ تحقيق الوحدة الوطنية لا يتم إلا بوحدة قوى أبناء الوطن في الداخل، فالأقليات القومية والطائفية جزء من الشعب، وهو ذو نظرة إنسانية لا تفرق بين الناس إلى الحد الذي جعله يعلن أنه لا يستحق تسمية (الوطني الديمقراطي)، إن لم يمارسها عملياً ويبعثها في أعماق الشعب[143]. لذلك كان اهتمام الحزب بالقضية الكردية واضحا؛ إذ تضمن منهجه للأعوام 1946 و 1956 و1960 التأكيد على أن الأكراد شركاء في الوطن[144]، وما زال الحزب مستمراً في هذا النهج المتسامح البعيد عن كل أنواع التعصب حتى بعد عام 2004، بإعلانه احترام كيان المواطنين العراقيين على اختلاف قومياتهم وأديانهم ومذاهبهم، وأن العراقيين متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات، وأن الوطن هو لجميع العرب والأكراد والتركمان والكلدان والاشوريين وكافة الطوائف والأقليات الأخرى، في نظام اتحادي فدرالي يكون الضمانة الأكيدة لشراكة وطنية حقيقية[145].

وأعطى الحزب للأديان أهمية خاصة بسعيه منذ تأسيسه إلى توفير الحريات

الدينية، وفقاً للأسس الحضارية التي يقرها الدستور، وأنطلاقها من مفهومه الأخلاقي والإنساني في احترام الأديان، ولكنه دعا في الوقت نفسه إلى فصل الدين عن السياسة، بما يجعل منه حزباً علمانياً وبوصفه حزباً ليبرالياً، فإن العلمانية من أسس الليبرالية[146].

ويرى الحزب أيضاً أن التعصب الطائفي، يؤدي إلى الانقسام والتشرذم وتمزيق الوحدة الوطنية والانغلاق على الآخر والتهميش والحقد (اللاتسامح)، فلا بد من تطبيق الديمقراطية واحترام الرأي الآخر وحرية الآخرين الدينية.. واحترام خصوصيات الآخرين وإلا اتسعت دائرة الحقد وعدم الاعتراف بالآخرين والانغلاق العسكري والتهميش، وهذا كله ما يؤدي إلى تفتيت البلد إلى دويلات[147]. لذلك حذر الحزب دائماً من التكتل الطائفي والفئوي فالأحزاب والقوى السياسية عانت من الاستبداد والدكتاتورية، وكان الأجدر بها أن تكون منفتحة مؤمنة بالآخر أي متسامحة لا تبنى على أساس طائفي، عنصري، قومي... بل تتحلى بروح المواطنة[148]، وأن ما شهده العراق من قتل وتخريب وعمليات خطف وعنف متنوع، ليست صراعاً طائفياً بالمعنى السياسي العام، وإن أخذ هذا المنحى، لكنه صراع بين مراكز القوى التي اتخذت طابعاً طائفياً شكلياً، إنه فعلياً صراع من اجل المناصب والمكاسب السياسية[149].

ويعتقد الحزب بضرورة التصدي للأنانية الشخصية والحزبية، وتوحيد الخطاب السياسي المتصف بالجرأة في مقارعة الإرهاب والطائفية والعنصرية والفكر الشمولي، وأهمية التمسك بالتعددية فكراً وتنظيماً والتمسك بالوحدة الوطنية والهوية الوطنية وروح المواطنة[150].

وأكد نصير الجادرجي أهمية الابتعاد والتخلي عن مفاهيم المحاصصة والتعصبات الحزبية والطائفية، وأن تتولى الحكومة إنعاش الطبقة الوسطى في المجتمع سبيلاً وحيداً للخروج من الأزمة العراقية، ووضع البلاد على طريق إعادة الأعمار والتنمية ووجوب أن يكون المنصب بعيداً عن الحزب، وأن يحيد المسؤول عن التحزب والتعصب الطائفي، فالمشاكل تحل بالحوار والتفاهم لا بالتعصب، لذلك

وقف الحزب ضد كل أنواع التعصب، لأن بناء العراق يجب أن يتم عن طريق اختيار العناصر الوطنية ذات الكفاية وخاصة الطبقة الوسطى المثقفة، وأن الوحدة الوطنية لا تعني إلغاء الانتماء لدين أو طائفة، ولا إلغاء تلك الهويات، بل الحفاظ عليها مع ترجيح الهوية الوطنية فالانتماء لطائفة أو مذهب لا يلغي المواطنة، فالفرد حر في ممارسة شعائره وطقوسه الدينية، لكن إسناد المناصب يجب أن يبتعد عن الانتماءات الفرعية. وقبل الحزب بالمشاركة في مجلس الحكم، لأنه لم يكن واضحاً لديه أنه يستند إلى أساس طائفي في تكوين أعضائه[151]، لكن اختيار مجلس الحكم على أسس طائفية غير متوازنة، ساعد فيما بعد على تأسيس الحكومات والمؤسسات على هذه المنهجية، وهذا على الضد من طموح الشعب في حكم ديمقراطي تعددي يعبر عن إرادة الشعب[152].

وقد صرح الحزب مرات عديدة أنه لا يمثل السنة فقط أو الشيعة، بل إنه حزب ديمقراطي وطني يمثل كل العراقيين من دون تمييز مهما كانت انتماءاتهم وهوياتهم الفرعية، وعندما تم ترشيح هاشم الشبلي لوزارة حقوق الإنسان في حكومة الجعفري، رفض هذا الترشيح لأن اختياره كان على أساس أنه سني وليس وطنياً ديمقراطياً وأتصل احمد الجلبي وعادل عبد المهدي بنصير الجادرجي طلباً لموافقة الحزب على تسلم الوزارة، لكنه رفض ذلك للسبب المذكور آنفاً[153].

ويستند موقف نصير الجادرجي هذا إلى اعتقاده أن الدولة المدنية الديمقراطية، لا يمكن تشييد صرحها إلا بأيدي قوى وشخصيات تؤمن بمبادئ الديمقراطية، وتلتزم بلوازمها من صيانة الحريات واعتماد مبدأ المواطنة، بدلاً من اعتماد التخندقات الطائفية أو العرقية، والإحساس الحقيقي بمعاناة المواطن[154].

ويرى الحزب أن لا تغلب الصراعات الثانوية على الصراع الرئيس من أجل بناء الدولة واستكمال مؤسساتها وتحقيق الاستقرار الأمني والقانوني، وأهمية النظر في مصلحة العراق أولاً. أما الصراعات الناجمة عن المحاصصة السياسية والأدوار التي يريدها ممثلو الكتل السياسية، فيجب أن تكون تحت معيارية معينة وهي مصلحة العراق أولاً، وقبل مصلحة الطائفة أو الكتلة نفسها، فلا يريد الحزب أن يضع الوطن

تحت كنف الطائفية، بل يضع كل أطياف الشعب العراقي في كنف الوطن، وهذا هو الضابط الأساسي[155].

ويؤمن الحزب أيضاً بوجود المرأة، ويعترف بدورها، ويرفض كل أنواع التمييز ضدها، ويدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة وفقاً لنظرية التكافؤ بينهما في اكتساب الحقوق والالتزام بالواجبات المفروضة على موطني الدولة، فلابد لها من تحمل المسؤولية مع الرجل وأن تساهم معه في سيادة الحرية والعدل والمساواة[156]. إن دخول المرأة إلى المجال الزراعي والصناعي خاصة بعد التقدم الصناعي الذي شهده العالم، يلغي الفروق بين الرجل والمرأة من ناحية الأجور والحقوق، مما يستدعي في نظر الحزب المطالبة بضمان حقوق المرأة العاملة وفقاً لقانون منظم. وأرجع الحزب في بداياته أسباب تأخر المرأة العاملة إلى[157]:

- أن الصناعة في العراق كانت متأخرة في بدايتها.
- ضعف التنظيم النقابي.
- افتقار الدولة إلى معاهد مهنية لتدريب النساء العاملات.
- فقر المرأة العاملة وانخفاض كفاءتها الإنتاجية.

وطالب الحزب في وقت مبكر بإشراك المرأة في الحياة السياسية، ففي الاجتماع الذي عقده في 26 آب 1950 وحضره كل من كامل الجادرجي ومحمد حديد وحسين جميل وحسين فوزي، ألقى خيري العمري محاضرة بعنوان (الحقوق السياسية للمرأة في القرن التاسع عشر)، دعا فيها إلى تبني الحقوق السياسية للمرأة في العراق[158].

وقد رأى الحزب أن المرأة يجب أن تتمتع بحقوقها السياسية كافة، وأن تتحرر من العصور السابقة التي تجعلها ملازمة للمنزل وعلاقتها برب الأسرة كعلاقة السيد بالعبد، فعرفت أوربا بعد الثورة الصناعية الاهتمام بالمرأة فدخلت مجال العمل، وأصبحت تنال حقوقها بالتدريج فنالت حقوق المواطنة كحق التعليم والانتخاب وعلى المرأة العراقية أن تنال حقوقها كافة[159].

وكان طرح الحزب في تلك المرحلة لقضية المرأة واقعياً، إذ رأى في اشتراك المرأة العراقية في الحكم خطوة مهمة لتحقيق الحياة الديمقراطية، وأكد إعطاءها حقوقها السياسية كاملة[160]، وأول هذه الحقوق هو حق المرأة العراقية في مشاركة الرجل في الانتخابات أسوة بالمرأة السورية، التي كان قانون الانتخابات السوري في ذلك الوقت قد كفل لها هذا الحق. وأوضح أنه يمكن للمرأة في مرحلة لاحقة أن ترشح نفسها للنيابة أيضاً، وكان تأييده لهذا الحق نابعاً من إيمانه بإقامة مجتمع ديمقراطي يكون المواطن فيه هو الغاية [161]. وعاد الحزب ليؤكد من جديد في منهاجه بعد عام 2004 أهمية تقدير المرأة في المجتمع العراقي ومساواتها مع الرجل وإعطاءها مكانتها الحقيقية، عبر تعزيز وتطوير دورها في المجتمع ومراجعة القوانين المحددة لحقوقها ونشاطها الإنساني كافة، وإفساح المجال لها في المشاركة في إدارة الدولة والمجتمع والعمل السياسي على أن لا تقل مشاركتها عن (25%) من مقاعد الجمعية الوطنية والعمل على زيادتها. وأكد الحزب أنه يعمل على توسيع وتطوير منظمات العمل النسوي كي تكون رافداً مهماً من روافد مؤسسات المجتمع المدني[162].

2 ـ الاستبداد والعنف

يؤمن الحزب الوطني الديمقراطي بتحقيق أهدافه بالطرق السلمية والأساليب البرلمانية، وإعطاء الحريات العامة بصورة مطلقة للجميع، وأهمية مقاومة الدكتاتوريات بجميع أنواعها حتى دكتاتورية الطبقة العاملة، بالإضافة إلى أن عمله لا يستند إلى نظرية الكفاح الطبقي[163]. ويعني إيمان الحزب بالديمقراطية محاربته للاستبداد وتطلعه لحكم الشعب، وهو يرى أن أغلب الانتخابات في مجلس النواب في المرحلة الملكية من تاريخ العراق، كانت ضحية لتدخلات السلطة التنفيذية، مما جعل المجلس خاضعاً لهذه السلطة على حين كان المفروض العكس، وهذا هو الاستبداد بعينه[164].

ووجد في إعلان الأحكام العرفية آنذاك، استمرارا للحكم على أساس دكتاتوري، بما لا يتفق مع رغبة الشعب في إقامة عهد دستوري يضمن للمواطن

حقوقه السياسية المغتصبة[165]. يقول محمد حديد في هذا الصدد (إن الدكتاتورية من أسوأ السبل للحكم ولا أقول للأصلح، وليس لدى الدكتاتورية وسيلة لمعرفة رغبات الشعب وتنفيذ مطالبه لأنها تقوم على خنق الحريات وإسكات المعارضة وإرهاب الناس ولذلك لا يمكنها أن تتوصل إلى الإصلاح الذي تريده السلطة.

وإذا ما قامت ببعض الإصلاحات، فإنها لا تعوض أبداً الأضرار التي تنجم عن الدكتاتورية والأخطاء التي ترتكبها من دون مراقبة أو مسؤولية، والدكتاتورية تفسد الحاكمين وتجعلهم يستأثرون بالسلطة وتغريهم لإساءة استعمالها، وهي ظاهرة موجودة لتخوف السلطة الحاكمة من وعي الشعب المتزايد في الشرق الأوسط، وقد جلبت الدكتاتورية الكوارث على شعوبها كما في ألمانيا وايطاليا)[166].

ويرى كامل الجادرجي في مذكراته، أن الفئة الحاكمة التي لا يمكن أن تعيش إلا في دور دكتاتوري إرهابي، لا يسعها أن تفسح المجال لحزب أن يعمل في سبيل النضال الديمقراطي، لذلك حرمت حزبنا من العمل الدستوري، وحكمت البلاد وفقاً لديمقراطية صورية بمظهرها فقط، فهي تخشى أن تظهر وجهها الدكتاتوري أمام الرأي العام العراقي، الذي سَأَمَ الحكم المطلق، فوجود الأحزاب أمر مهم لهذه الديمقراطية المزيفة، فهي تسمح ببقاء الأحزاب من غير أن تفسح لها مجال العمل[167]، (وكان على رجال السلطة في الحكم أن يهيئوا الظروف المناسبة، لتتمكن المعارضة من تدريب نفسها، والاطلاع على السياسة العامة للحكومة القائمة وحتى الاشتراك معها في قرارات الحكم، في ظروف الأزمات السياسية ومن دون هذه التهيئة وإشراك الآخر، سيحتكر رجال الحكومة السلطة ويفقدون بهذا صفتهم، باعتبارهم رجال دولة في نظام دستوري برلماني، وتقتصر صفتهم على كونهم أعضاء في فئة احتكرت السلطة، وليس رجال دولة)[168].

وفي رد لكامل الجادرجي على مقالة نشرها الشيخ محمد رضا الشبيبي وصف فيها أفضل نظام حكم للعراق بأنه حكم المستبد العادل، بأن هذه دعوة إلى نظام الحكم المطلق لشخص أو لفئة على أن يكونوا هم في الإدارة الفعلية أو الاستشارية لهذه الدكتاتورية، والدليل على ذلك أن الشبيبي حانق على السويدي

وعلى بعض رفاقه، لأنهم انتهجوا هذه السياسة وانفردوا بها قبل تبادل الرأي مع فريق ممن زاملهم في القديم والحديث[169]. لذلك أكد كامل الجادرجي أهمية تكوين رأي عام واع، يحول دون استبداد الحكومة وانحرافها، تنصهر فيه رغبات الأفراد وتتبلور في منهج ثابت معين تناضل في سبيل تحقيقه[170].

وقدم الحزب في 11 حزيران 1947 احتجاجاً إلى رئيس مجلسي الأعيان والنواب ورئيس الديوان الملكي ورئيس محكمة التمييز، نبه فيه السلطات إلى خطر قيام حكم دكتاتوري في البلاد، واحتج على تصرفات الوزارة المنافية للقواعد الديمقراطية والمخالفة للأحكام الدستورية[171]. وانتقد قانون الجمعيات التي أرادت الحكومة تشريعه في العهد الملكي عام 1953، لأنه يحول الحكم إلى حكم دكتاتوري للشروط والمعوقات، التي وضعها على تأسيس تلك الأحزاب حتى أحزاب المعارضة التي كان يشترط عليها موافقة الوزارة[172].

وانتقد أيضاً اللوائح التنظيمية لعمل الصحف لما فيها من حظر على التنظيم السياسي وعلى حرية النشر، مما يحيل العراق إلى بلد أكثر ما يكون دكتاتورياً أو بوليسياً، كي لا تنفرد فئة قليلة بالحكم وتسخره لمصالحها الخاصة، وهو ما يظهر بوضوح في استمرار الأحكام العرفية وجعلها الأساس للحكم واتخاذها واسطة للانتقام[173].

ووجد الحزب الوطني الديمقراطي في انتفاضة 1952، رداً على الحكم الدكتاتوري والاستبدادي[174]، ورأى أن الأنظمة العربية تعاني من الدكتاتورية، لأنها تَكبتُ الحريات والرأي العام كما هو الحال في مصر (سابقاً) والحكم العسكري في سوريا والحكم الفردي في العراق، وكان قيام دكتاتورية الضباط في مصر في اعتقاد الحزب، مصاحباً لدعوة واسعة للإصلاح، مما سمح لهؤلاء الضباط باستغلال قضائهم على الملك فاروق وطغمته لرفع أنفسهم إلى مصاف الآلهة، لكن التفسخ بدأ يسري إلى قيادة دكتاتورية، حتى قدم محمد نجيب استقالته[175]، ووقف الشعب في سوريا ضد دكتاتورية أديب الشيشكلي، بعد أن عانى من الاستبداد والإرهاب وإلغاء الدكتاتورية للوضع الدستوري[176].

واستمر الحزب في نهجه هذا بعد إعادة تأسيسه عام 2004، حينما حدد أهدافه في بناء دولة عصرية ديمقراطية ليبرالية عبر الإصلاح الشامل للحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتصفية آثار السلبية والدماء التي خلفها النظام التسلطي والاستبدادي[177]، وتأكيده أن القوة المتنفذة التي تمسك بزمام السلطة تحاول أن تقضم المظاهر الديمقراطية بصورة تدريجية وعلى مراحل، فبدأ دور القائد الضرورة والحزب القائد يعود للظهور مجدداً ولو بشكل غير مباشر، ولكن من خلال الممارسات العملية كما هو الحال مع ضيق صدر كبار المسؤولين من النقد الموجه إلى ممارساتهم اللاديمقراطية في إدارة الدولة، حتى من أقرب الجهات والأفراد منهم، كما هو الحال مع النائب صباح الساعدي، الذي أحيل إلى القضاء لمعاقبته على أطروحاته وآرائه في فضح الفساد[178].

ويبدو أن رفض الحزب للدكتاتورية داخله وخارجه، بقي مستمراً حتى بعد إعادة تأسيسه عام 2004، فقد طلب أن يكون موقف العراق منسجماً مع تطلعات الشعوب في التحرر من الاستبداد وتحقيق الديمقراطية، دون اتخاذه مواقف يفهم منها أنها انحياز إلى الدكتاتوريات القائمة في ثورات الربيع العربي (تونس، مصر، ليبيا)[179].

ويظهر رفض الحزب للعنف في إيمانه بالتداول السلمي للسلطة والوسائل والأساليب السلمية، للوصول إليها أو لتحقيق أهدافه الوطنية فهو حزب إصلاحي يؤمن بالوسائل الديمقراطية[180]، ومناداته بالوسائل السلمية التي تجعل الناس لا يولوا وجوههم شطر الثورة أو الحركات التي قد تكدر الراحة العامة[181]، وتأكيده رفض كل أنواع العنف السياسي متوسلاً بالأساليب الديمقراطية في معالجة الظواهر السياسية وتقديم الحلول لها[182]. وقد عرف عن الحزب وقيادته ممارسة ما يسمى بالكفاح الصحفي وكفاح الصالونات وتميز باعتدال مناهجه وتمسكه بالأساليب الديمقراطية التي تصلح للبلاد المستقلة[183]، لذلك عرف الحزب بنقده المستمر للحكم الملكي ومعارضته، عن طريق تقديم المذكرات والاحتجاجات والاشتراك في المظاهرات السلمية، وعن طريق التصاريح الصحفية والنقد الصحفي، ويمكن أن نبين تلك المواقف بالنقاط الآتية[184]:

- انتقاده للحكومة ومعارضتها عبر صحيفة صوت الأهالي، إذ نشرت مقالة في 1946/1/16 (بعث الفاشية في العراق)، انتقدت فيها الدكتور سامي شوكت واستمر النقد لغاية 1946/1/23.
- انتقاده لرئيس الوزراء توفيق السويدي عبر صوت الأهالي في 1946/4/16.
- تقديم كامل الجادرجي في 17 شباط 1947 مذكرة باسم الحزب إلى رئيس الوزراء، ينتقد فيها أوضاع الحريات العامة والانتخابات.
- تقديم اعتراض في 26 نيسان 1948 إلى رئيس محكمة استئناف بغداد، أشار فيه إلى أسلوب التزوير[185]، ورفضه لمعاهدة 1948[186].
- قدم الحزب في أثناء انتفاضة 1952 مذكرة انتقد فيها الوضع في العراق منذ 1941، والمتمثل بخرق السلطة التنفيذية لأحكام القانون الأساسي وضعف الحياة البرلمانية وتحول الحكم إلى نظام بوليسي، وطالب باستقلال القضاء وإطلاق الحريات العامة وتطبيق مبدأ الانتخاب المباشر وإلغاء القوانين الرجعية[187]، وأدان الحزب أيضاً استخدام العنف ضد الشيوعيين وباسم مكافحة الصهيونية، إذ إن الأبرياء منهم اعتقلوا وليس لهم ذنب سوى معارضة الحكومة[188].
- رفض الحزب لإعلان حلف بغداد وقدم مذكرتين متماثلتين إلى رئيس الوزراء في 20 شباط 1954 وفي 1955، شجب فيها مشاريع الدفاع المشترك وحذر منها، وقدم مذكرة إلى الملك كشف فيها النتائج الخطيرة للحلف، وكان ذلك في 18 تشرين الأول 1955[189].
- موقف الحزب من ثورة 14 تموز 1958، إذ وصف كامل الجادرجي بأنه رجل يعارض الحكم العسكري ويرغب في ممارسة حياة سياسية نشيطة، فهو لا يصلح مطلقاً للعمل مع العسكريين، لأن منطلقه طريق الديمقراطية والبحث العميق وغربلة الآراء، في حين أن منطلق العسكريين الحزم والسرعة والفردية[190]. لذلك كان رأيه أن يتولى العسكريون المسؤولية بعد ثورة 14 تموز 1958 من دون مشاركة المدنيين، ثم بعدها ينسحب العسكريون لتحل

محلهم حكومة ائتلافية تضم جميع الأحزاب السياسية، فكان يأمل عودة العسكريين إلى ثكناتهم العسكرية وترك الحكم للشعب، لذلك لم يشارك في الحكومة بصفته الشخصية، وإنما اشترك فيها الحزب بوزيرين من أعضائه[191].

وعلى الرغم من إيمان الحزب بالوسائل السلمية ونبذ العنف، وتأكيده إيصال رسالته عن طريق التنظيمات السياسية والحزبية والانتخابات البرلمانية الحرة، إلا أنه يعتقد أيضاً أن للشعب أن يمارس حقه في تغيير النظام الدكتاتوري، حتى إن اضطر إلى استخدام الثورة، لكنه اشترط في الثورة (أن تكون حالة مؤقتة لأجل إقامة نظام ديمقراطي أي إنه (انقلاب ديمقراطي)[192]، وتلجأ الشعوب إلى هذا الأسلوب عندما يأتي الإرهاب من السلطة الحاكمة عن طريق استخدامها القوة والعنف لإسكات الآخرين، وإعلانها الأحكام العرفية فلا يأتي الإرهاب من حرية الرأي والنشر والتحزب، بل من (إرهاب الدولة)[193].

واستنكر كامل الجادرجي في 1959 محاولة اغتيال عبد الكريم قاسم وأدانها، لأنه لا يؤمن بالعنف والاغتيال السياسي كأسلوب للتغيير، ودعا إلى معاقبة المتهمين، وقدم في 1963 مذكرة إلى عبد السلام عارف، أدان فيها عدم فسح المجال للأحزاب السياسية لممارسة نشاطها السياسي بأسلوبي ديمقراطي[194]، وأكد في تصريح لصحيفة التآخي في مايس 1967، أن الطريق الصحيح لحل المسألة القومية في العراق، يتم عن طريق الديمقراطية وإعطاء كل قومية حرية التعبير عن رأيها في حكم البلد[195].

ولا يختلف موقف الحزب من العنف بعد 2003 عن موقفه السابق منه، إذ يؤمن الحزب ببث أفكاره وتوضيح مواقفه عبر النشرات والتصريحات الحزبية والشخصية واللقاءات المباشرة مع الجماهير، وبما يساعد على تعزيز الديمقراطية في العراق، ولدى الحزب صحيفة مركزية تعبر عن آرائه (صوت الأهالي)[196]، وتسعى إلى تجذير روح المواطنة لدى الفرد وإشاعة روح التسامح والتآخي بين أبناء الشعب بمختلف نوازعهم وانتماءاتهم، والسعي لتوحيد صفوف الناس والعمل على تحقيق

الوحدة الوطنية[197]. ويرى الحزب أن على القوى السياسية الوطنية الديمقراطية والليبرالية والعلمانية مهمة تاريخية هي معالجة الأخطاء، وتصويب العملية السياسية، وترسيخ مبدأ تداول السلطة بالطرق الديمقراطية السلمية، وتفعيل الأساليب الديمقراطية في إدارة الدولة والمجتمع[198]، وتتمثل موقف الحزب الوطني الديمقراطي من الاحتلال في تأكيده أن تصفية الاحتلال وإنهائه واسترداد العراق لسيادته، لا يتم إلا بالوسائل السلمية والدبلوماسية[199]. وكان الحزب الوطني الديمقراطي، على الرغم من مشاركته منذ تأسيسه عام 1946 في أغلب مؤسسات الدولة وخاصة في الحكومة والبرلمان، دائم النقد لها بأسلوب حضاري سلمي يتبعد عن التعصب والعنف، فكان يقدم المذكرات الاحتجاجية أو يجمد عمله أحياناً، أو ينسحب من البرلمان والحكومة أحياناً أخرى[200].

واستنادا إلى ما تقدم من أفكار الحزب الوطني الديمقراطي عن مقومات التسامح ومعوقاته يمكن أن نستخلص، أن التسامح عنده تسامح موضوعي إيجابي اختياري، وهو ما يظهر في رفضه ومعارضته للاستبداد والدكتاتورية والعنف، وأنه تسامح داخلي وسياسي عام مع الأحزاب والقوى السياسية العراقية قبل 2003، وأنه تسامح داخلي سياسي خاص بعد 2003، لأنه استثنى البعث كحزب من هذا التسامح، وهو تسامح خارجي عام وكلي مع جميع الدول والمجتمعات. وإذ كان الحزب دائم النقد للسلطة قبل 2003، إذ وصف الحكومة قبل 1945 بالدكتاتورية، وجمد نفسه وانسحب عدة مرات من الحكومة والبرلمان، وسوغ مشاركته فيهما بدواعي مواجهة الاستعمار وتحقيق الإصلاح، واستمر بعد 2003 في انتقاده الحكومة وانتقاد ترشيح أعضائه للمناصب الرسمية طائفياً وليس كحزب لأنه (رأى فيها حكومة قائمة على أساس المحاصصة الطائفية وليس على الأسس الديمقراطية الصحيحة، وأنها بدأت بالتحول إلى حكومة الحزب القائد أو الضرورة على حد تعبير الحزب)[201]، فإن تسامحه مع الحكومة تسامح سلبي، يبدو أقرب ما يكون إلى التسامح الاضطراري، لكنه في كل الأحوال والظروف تسامح دائم وكلي، لأنه يؤمن بالمواطنة والديمقراطية ويرفض العنف والتعصب والاستبداد والدكتاتورية سياسياً، ويعترف لكل المكونات المجتمعية وللرجل والمرأة بحريات وحقوق وواجبات متساوية.

المبحث الثاني

التسامح في فكر حركة الوفاق الوطني

تعد حركة الوفاق الوطني من القوى السياسية الفاعلة في العملية السياسية في العراق بعد عام 2003 ونظرا لدورها واكتسابها تأييدًا جماهيرياً ملحوظاً خاصة في الانتخابات، كُرِّس هذا المبحث لهذه الحركة في مطلبين، الأول: يتناول النشأة التاريخية للحركة، والمطلب الثاني يتناول: مقومات التسامح ومعوقاته في فكر حركة الوفاق الوطني

المطلب الأول: النشأة التاريخية لحركة الوفاق الوطني

تأسست حركة الوفاق الوطني في عام 1991 بدعوة من صباح علاوي للسياسيين العراقيين المعارضين للنظام العراقي السابق الموجودين في المملكة العربية السعودية[202]، وكانت غالبية الأعضاء المؤسسين للحركة من العراقيين الذين تركوا مناصبهم الرسمية المدنية والعسكرية في الحكومة العراقية السابقة، وطلبوا اللجوء السياسي خارج العراق[203]. ويعني ذلك أن الحركة لم تتشكل من فراغ، ولا كانت مجرد رد فعل على الأحداث المؤلمة الجارية في العراق ونتائج الكارثة التي سببها صدام حسين، بل جاء تشكيلها على حد ما ورد في أسس وميثاق الحركة، امتداداً طبيعياً لتنظيم سري كان قائماً في الأساس منذ عام 1978[204]، وكان يعارض استئثار صدام حسين والبكر بالحزب وتوجهاتهم السلبية بإزاء الدول العربية،

ويرفض تسلط أجهزة صدام على البعث والعراق، مما دفع الكثير من القياديين البعثيين في الدول العربية كلبنان مثلاً إلى ترك الحزب احتجاجاً على سياسة العراق، التي قادها البكر وصدام بأسم البعث[205].

وكانت الشخصيات التي أسست الحركة أو مهدت لها، تؤمن بأهمية إسقاط الدكتاتورية وإقامة بديل ديمقراطي يضمن للعراق الحرية والسيادة الوطنية وإشراك الشرائح الأوسع من العراقيين في عملية اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي، وتداول الحكم بالأسلوب الديمقراطي، لذلك، كانت الحركة حريصة على العمل مع فصائل المعارضة العراقية في الخارج كافة، من أجل تغيير النظام الدكتاتوري[206]. وأُعلن رسمياً عن تشكيل الحركة في 27 شباط 1991، لكن انطلاقتها الفعلية كانت في بيروت في آذار 1991 في اللقاء الأول للمعارضة العراقية بعد حرب الخليج الثانية، ومن قادة الحركة ومؤسسيها (صلاح عمر العلي، إياد علاوي، تحسين معلة، صلاح الشيخلي، إبراهيم الجنابي، علي عبد الأمير، اللواء عدنان نوري وآخرون)[207].

وكان أياد علاوي الذي أصبح الأمين العام للحركة من الذين التحقوا بحزب البعث وتدرج في المناصب والمسؤوليات الحزبية، وكان عضواً في ميليشيا الحرس القومي التي اشتركت بانقلاب 8 شباط 1963 ضد ثورة 14 تموز 1958[208]، وتولى مسؤولية تنظيمات حزب البعث في العراق في لندن حتى 1983[209]، وتعرض هناك لمحاولة اغتيال أرقدته مدة طويلة في المستشفى[210]. وانتمى (تحسين معلة) إلى حزب البعث عام 1949، وأصبح عضو القيادة القطرية للحزب عام 1952، وعمل سفيراً للعراق في الجزائر وعميداً لكلية الطب في جامعة الموصل ثم جامعة بغداد. وشغل الدكتور صلاح الشيخلي منصب خبير اقتصادي، وكان مع وفد المعارضة العراقية الذي زار أمريكا[211]، وعقد صلاح عمر العلي في 12 شباط 1992 اجتماعاً في الرياض أعلن فيه طرد أياد علاوي، الذي أعلن بدوره تأسيس مجموعة جديدة باسم (تجمع الوفاق الوطني الديمقراطي العراقي)، وشكل تحسين معلة وصلاح الشيخلي حركة (الوفاق الوطني العراقي)، التي أعلنت أيمانها بالديمقراطية والتعددية[212]، وأصدرت الحركة الجديدة جريدة تعبر عن رأيها باسم صحيفة بغداد، على حين

أصدرت حركة الوفاق الوطني الديمقراطية جريدة باسم الوفاق[213]، واستمرت حركة الوفاق الوطني في عملها السياسي عن طريق المشاركة في مؤتمرات المعارضة لإسقاط النظام وبعد عام 2003، اشتركت في مجلس الحكم ورئاسة الوزراء بقيادة الأمين العام للحركة السيد إياد علاوي ثم في البرلمانات والحكومات العراقية المتعاقبة، وما زالت مستمرة في عملها السياسي حتى هذا اليوم[214]

المطلب الثاني: مقومات التسامح ومعوقاته في فكر حركة الوفاق الوطني

أولاً: مقومات التسامح في فكر حركة الوفاق الوطني

1 ـ المواطنة والديمقراطية

أولت الحركة اهتماماً واسعاً لمفهوم المواطنة وحقوق وواجبات المواطن وفقاً لميثاقها الداخلي، فعرفت المواطنة بأنها: عقد اجتماعي ذو مرجعية دستورية وقانونية، فلا يجوز فيها سلب حق المواطنة أو إخضاعه لمقاييس العنصر والدين والأصل أو أي مقاييس أخرى، ولا يجوز للدولة الإخلال بهذا الحق، ولا يجوز أيضاً إسقاط الجنسية عن أي مواطن عراقي، بل إنَّ له حق الاحتفاظ بجنسية أخرى، كما تعني المواطنة ضمان حقوق القوميات الأخرى، سواء أكانت حقوقاً سياسية أم ثقافية،أم دينية للعرب والأكراد والتركمان والآشوريين وغيرهم من أفراد المجتمع العراقي، وعدّ الكل يتمتعون بالمواطنة العراقية وهم متساوون في الحقوق والواجبات، وكذلك تتضمن إعادة الحقوق المسلوبة من المواطنين[215].

وتتضمن المواطنة أيضاً حرية الاعتقاد المطلقة، وتكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية طبقاً للتقاليد والعادات والأعراف المرعية وضمان عدم تدخلها في الشؤون الدينية للمواطنين بما في ذلك المدارس الدينية ومناهجها وبرامجها، على أن لا تتعارض هذه مع مبادئ التسامح والوحدة الوطنية، مع تأكيد ضمان عمل المؤسسات الدينية الخيرية وحماية حقوق المراجع الدينية[216].

إن العراق بلد متعدد الأديان والقوميات والطوائف، وهذا ما يتطلب الاعتراف بها واحترامها وإعطائها كافة حقوقها السياسية والمدنية والثقافية ومساعدتها في الحفاظ على ثقافتها من خلال احترام لغتها ودينها... فالمواطنة هي الاعتزاز بالفرد لوطنيته وليس للانتماءات الأخرى، وأن المواطنة تحافظ على وحدة البلد وسلامة أمنه، ونقيض ذلك سيكون البديل هو الحروب الأهلية أو الانفصال[217].

وأكدت الحركة أن إدراك المواطن لحقوقه وواجباته مشروط برفع القدرات السياسية لجمهور الناخبين، برفع مستوى التعليم والمعرفة والوعي السياسي وتأكيد حرية المعلومات ووصولها للمجتمع، مما يساعد الأفراد على الاكتفاء الذاتي السياسي بدلاً من الاعتماد على التعبئة الخارجية عبر النخب السياسية والجماعات المرجعية[218]، وأن المواطنة تتضمن أيضاً حق المشاركة السياسية وحرية الرأي والتعبير والصحافة والتنقل والسفر والإقامة، وحق تكوين الأحزاب والجمعيات والنقابات على أسس ديمقراطية، وضمان حق الإضراب والتظاهر والاحتجاج وضمان الرعاية الاجتماعية، وحق الملكية الخاصة واحترام دور العلم والإبداع الثقافي والأدبي... وتوفير حق العمل للجميع ومحو الأمية[219].

وترى الحركة في المواطنة ضماناً لمنع التعصب وتحقيقاً لوحدة البلد ليشترك فيه العربي، الكردي، التركماني... بعيداً عن المحاصصات التي لا توصل إلى نتيجة، بل تمزق الأمة فيجب أن يستند أي برنامج سياسي للحكومة أو أي مشروع إلى الروح الوطنية، ويبتعد عن الانتماء الطائفي والمذهبي[220]، إذا لابد من بديل للمحاصصة، إلا وهو المواطنة المبنية على أسس المساواة والكفاءة ونبذ الإقصاء والتهميش والاجتثاث والنظرة الدونية للآخر[221]، فلا بد من دستور يضمن حقوق المواطنة والاهتمام بالقضاء والنظرة للمستقبل بروح المحبة والتسامح والانفتاح واحترام الرأي والرأي الآخر واحترام إرادة الشعب، بإشراك جميع مكونات الشعب في العملية السياسية والمؤسسات الديمقراطية، عن طريق برنامج واقعي وحقيقي يكرس الوحدة الوطنية بعيداً عن التعصب والانغلاق، ويجب التحلي بروح التسامح والالتزام بسيادة القانون والابتعاد عن الثأر العشوائي واعتماد القضاء العادل

والانفتاح للوعي الايجابي من القوي على الضعيف والأغلبية على الأقلية ومن الكبير على الصغير[222].

إن مبدأ الاستحقاق الوطني وحقوق المواطنة هما البديل الأفضل للمعايير الأخرى في تشكيل الحكومة على صعيد مؤسسات الدولة وفي المواقع القيادية، فيجب أن تشترك جميع الكيانات السياسية في الحكومة ليحول دون الاستئثار بالسلطة ولإيجاد توافق جماعي، فلا بد من مساهمة الجميع والابتعاد عن النفعية الشخصية والأنانية وإقامة حكومة وطنية وديمقراطية[223].

وتؤمن حركة الوفاق الوطني بالديمقراطية والوسائل السلمية لتداول السلطة، وترفض استخدام العنف ولا تتبع سوى الأساليب الدستورية والحضارية، وإذ ما كانت هناك معارضة فهي ليست من الخارج بل إن أسلوبها المعارض للحكومة من داخل البرلمان[224]. وترى الحركة أن هناك اختلافات واضحة في التفكير السياسي مع الآخرين، لكن في الوقت نفسه لا بد من احترام الديمقراطية، وأن تكون هناك مشاركة حقيقية[225]، ذلك لأن الحركة تؤمن بالديمقراطية والتعددية الفكرية والسياسية، وتسعى إلى إقامة نظام سياسي ديمقراطي دستوري في العراق من مقوماته الأساسية الوحدة وإشاعة المحبة والألفة بين أفراد الشعب العراقي بأطيافه كافة، وصيانة السيادة الوطنية للعراق، كما يضمن هذا النظام تداول السلطة سلمياً ووفق منهج الاقتراع السري المباشر من الشعب بوصفه مصدر الشرعية لأي حكم[226].

وترى الحركة أن الديمقراطية وقبل أن تكون صيغة لشكل الحكم فهي منهج للحياة وضرورة مبدئية وحاجة عملية، وهي الوجه الآخر لاحترام حقوق الإنسان والمجتمع، وهي ليست نمطاً واحداً أو صيغة جامدة إنما هي تجسيد لإرادة الشعب تبعاً لأوضاعه وخصائصه الاجتماعية، وفي منطلقات ومؤسسات تضمن حق الشعب في السيادة لتجعله مصدراً لشرعية الحكم والحاكم على السواء، فبالإضافة إلى ما تتضمنه الديمقراطية من احترام لحقوق الأفراد من حرية التعبير والتفكير والتجمع

وتشكيل الأحزاب والتظاهر ومؤسسات المجتمع المدني، والأهم هو التداول السلمي للسلطة عبر الاقتراع واحترام لحقوق المرأة والأقليات، والديمقراطية هي ضد الفوضى والاستبداد والدكتاتورية، إلا أن العراق لم يشهد الممارسات الديمقراطية الحقيقية منذ تأسيس الحكم الوطني وأدخلته الحكومات الدكتاتورية بعد الانقلابات العسكرية في دوامة الاستبداد والطغيان، وهو ما انعكس على الواقع بانعدام الديمقراطية[227]، فكانت الديمقراطية في العهد الملكي تعاني من نقص في الانتخابات التي كانت على درجتين، وبالرغم من وجود نظام نيابي، إلا أنه كان يفترض إجراء انتخابات حرة تصل النواب إلى قبة البرلمان، وكذلك كانت تعاني من اعتماد الفوز بالتزكية وبتزوير الانتخابات، وبعد ثورة 14 تموز 1958 كانت الآمال معلقة على السلطة لاعتماد انتخابات مباشرة ونزيهة، إلا أنها كانت بداية الحكم العسكري والدكتاتوري، إذ انحصرت السلطة بيد رئيس الوزراء عبد الكريم قاسم لتكون بداية انحرافات بلغت ذروتها في عهد صدام حسين[228].

لقد عانى العراق من الاستبداد والخوف سابقاً، وعليه تعد الديمقراطية اليوم من أولى الممارسات السلمية لاستلام السلطة، لأنها تقوم على أساس منافسة حرة تقوم على التعددية والتنافس، فوجود جمعية وطنية يعني أنه تحقيق للإرادة الشعبية[229]. لذلك ترى الحركة في الإقصاء والتهميش انتهاكاً لحقوق الإنسان العراقي وإرادته في المشاركة السياسية، فيجب أن تبنى الديمقراطية على أنها وسيلة لحرية الرأي والتعبير وليس القمع والقوة والإكراه والدكتاتورية، والديمقراطية وسيلة لحفظ كرامة الإنسان وحقوقه، وهي لا تعني الإقصاء للمنشقين أو أصحاب الخبرة من الأقلية أو الأكثرية عن المشاركة السياسية أو المشاركة في إدارة شؤون الدولة، فيجب أن يسهم الجميع بقطع النظر عن اللون، الجنس، الطائفة في المشاركة في صنع القرار الوطني وتحقيق السيادة[230].

وعليه فإن من أهم مستلزمات الديمقراطية في أي مجتمع سياسي منفتح ومتسامح هو أن يتوفر مبدأ الرأي والرأي الآخر، الذي يوفر فرصة للحوار وإبداء الرأي للمساهمة في البناء الحضاري، فيجب أن يودع الفرد العراقي الدكتاتورية ومذهب

الإقصاء وإلغاء الآخر، مهما كان انتمائه أو دينه بل يجب اتخاذ مبدأ التعددية الوطنية من أجل المشاركة.

إن قبول الرأي والرأي الآخر هو العلاج الأمثل لحل المشكلات التي يعاني منها الوضع العراقي، ومن دون الأعتراف بحق الآخر في العيش والمساهمة الايجابية لن يكتب للمسيرة النجاح[231]. وترى الحركة أن للعراق تجربته الديمقراطية الخاصة التي يقدرها العراقيون، ولا يمكن أن تكون مستنسخة لتجارب من الغرب أو أمريكا...[232].

لقد شخصت حركة الوفاق ثلاث مراحل متداخلة انتقالية، ابتدأت بعد سقوط النظام السابق والثانية، هي مرحلة نقل السيادة والإعداد لها، والثالثة هي مرحلة إعداد الدستور ووضع أسس انتخابات عامة في البلاد وتنفيذها، على أن يسبق ذلك إعداد وتوفير مستلزمات واستحقاقات مثل هذه الانتخابات، ولاسيما في الجوانب السيادية والأساسية والمتمثلة بقانون نظام الحكم واستقرار الأوضاع الأمنية على وفق سيادة القانون، والتمكن من الدفاع عن البلاد وترتيب الأوضاع الاقتصادية[233].

وترى في صناديق الاقتراع الطريق الصحيح لتولي الحكم، وهو طريق يتسع لكل المظاهر السلمية الديمقراطية وأصولها[234]، وهي الآلية الصحيحة التي تضمن مشاركة الجميع وفقاً لما حدده الدستور من مشاركة المواطنين من بلغ السن القانوني رجالاً ونساء فحق الترشيح والانتخاب مكفول، ولاسيّما أن إن العراق يمر بتجربة جديدة تتمثل بسقوط نظام سياسي دكتاتوري وقيام نظام جديد ديمقراطي تعددي، يضمن المشاركة ويمنع حرمان الآخرين من حقوقهم السياسية والمدنية[235]، وأن الانتخابات التي جرت في عهد رئيس الوزراء السابق أياد علاوي كانت أول انتخابات نزيهة وحرة، أعلن من خلالها عن بدأ العملية الديمقراطية في العراق وتميزت عملية الانتخابات بشفافية مطلقة، ومن دون أي تدخل للحكومة في مجرياتها، بل على العكس حرصت الحكومة ومؤسسات الدولة المعنية على توفير كل الإمكانيات لنجاحها[236].

لكن الحركة انتقدت الانتخابات اللاحقة، حيث رأت فيها (لبنة فاسدة، ولا

يقصد ممارسة عملية الانتخابات خطأ، بل الآلية التي سارت عليها الانتخابات والأساليب التي استعملت في هذه الآلية، حيث بدأ مشروع التأسيس للتقسيم ومشاريع المحاصصة والطائفية، خلافاً لما كان يحاربه العراقيون، بتأسيس دولة قائمة على الحرية والمساواة والاستقرار الأمني والازدهار الاقتصادي)[237].

لذلك أنطلق برنامج القائمة العراقية الوطنية من مسلمة مهمة، تتمثل بإجراء انتخابات في أجواء نزيهة وآمنة من دون تدخلات خارجية، ويشارك فيها الجميع من دون إقصاء أو تهميش لتتحقق من خلالها إرادة المواطن العراقي في حرية اختيار من يمثله في مجلس نيابي، لا يستثنى من المشاركة فيه إلا المجرمون والقتلة الذين يثبت القضاء العراقي جريمتهم[238]. ودعت حركة الوفاق جميع العراقيين إلى التوجه إلى صناديق الاقتراع وعدم إسقاط حقهم بالتصويت، ومنع من يحاول استغلال أصواتهم ويدلي بدلاً عنهم في العديد من مراكز الانتخاب[239]، فقوة تأثير المواطن عملية معقدة تحدث من خلال عدة سبل والاقتراع، هو أهم وسيلة للتأثر وأن العلاقة الاقتراعية التي تتحقق من خلال الأحزاب السياسية ما تزال القاعدة الأساسية لتأثير المواطن في الديمقراطيات النموذجية، فالأحزاب هي المؤسسات الرئيسية في الديمقراطية النموذجية التي تعمل على إعادة صياغة وعي المواطن، باتجاه أهمية حرية الرأي وأهمية الأطر التنظيمية التي تعبر عن هذا الرأي، فهي الأصل التي ترتكز عليها باقي الحريات الأخرى وهي قاعدة النظام الديمقراطي[240].

إن الحركة تؤمن بالديمقراطية بوصفها فكرةً وآلية لتداول السلطة سلمياً، فهي تضمن مشاركة الجميع في العملية السياسية لا تستثني أحداً وفقاً لمعيار القومية، الدين، الطائفة، الانتماء السياسي، بل على أساس المواطنة ووفقاً للدستور والقانون[241]. ولا بد أن تكون هناك تعددية سياسية وحزبية حقيقية، وليس وجود حزب واحد يهيمن على السلطة، لأن الحزب وسيلة ديمقراطية تعكس مصالح الشعب وتحاول تطبيقها عن طريق ممارسة السلطة، لذلك فإن المنافسة السلمية بين الأحزاب حق مشروع أقره الدستور[242].

وبقدر تعلق الأمر بمستلزمات الديمقراطية الأخرى (الفصل بين السلطات،

اقتراح حقوق الإنسان وحرياته، وجود مؤسسات المجتمع المدني)، فإن الحركة تؤكد استقلال السلطة القضائية عن بقية السلطات، وذلك وفقاً لنظام الفصل ما بين السلطات الثلاث وعلى سيادة القانون والنظام ودولة المؤسسات[243]، وأن تكون هذه الدولة مبنية على أساس وجود قضاء مهني وحرفي بعيد عن التسييس والطائفية، واعتماد الخبرة والكفاءة لتولي المناصب الوظيفية[244]، وأهمية القضاء والقضاة ودعم وزارة العدل وزيادة مخصصات القضاة، مع تأكيد نزاهة القضاء ووضع الأساس لتطوير الجهاز القضائي والحفاظ عليه وعلى استقلاليته، وبنائه بناءً متيناً وتعيين مجموعة من القضاة كمستشارين في ديوان رئاسة الوزراء وديوان رئاسة الجمهورية من الكفاءات العالية[245].

ودعت الحركة إلى فصل وزارة العدل عن مجلس القضاء، وتنسيب عضو يتغير دورياً من مجلس القضاء للتنسيق مع وزارة العدل، وآخر للتنسيق مع مجلس النواب، وتحديد مهام مجلس القضاء الأعلى بالإشراف على ترقية الحكام واختيار القضاة وعزلهم واختيار المرشحين والمعاهد والتنسيق مع المحكمة الاتحادية ومجلس شورى الدولة، وأن تكون رئاسة مجلس القضاء الأعلى دورية مدتها ثلاث سنوات غير قابلة للتجديد، وأن يكون لمجلس النواب فقط الحق في طلب حضور مجلس القضاء أو رئاسة مجلس القضاء للمداولة والاستفسار[246].

لذلك تؤكد الحركة استقلال القضاء وعدم تسييسه، وإصدار قانون العفو لجميع الموقوفين واستثناء المجرمين أو الإرهابيين، فكثير من أعضاء الحركة وأبناء الشعب اعتقلوا من دون أن تكون هناك محاكمة لهم، أو أن يطلق سراحهم[247]. ويمكن القول إن دعوة الحركة إلى استقلال القضاء ليست جديدة، فقد سبق وأن شاركت في مؤتمرات المعارضة منذ 1991 ـ 2003، وأكدت أهمية سيادة القانون واستقلال القضاء في مؤتمر فيينا وصلاح الدين[248]. وترى حركة الوفاق الوطني أن لا معنى للمواطنة إن لم تكن مبنية على احترام حقوق الإنسان وحرياته، فيوجد داخل الحركة مكاتب خاصة بحقوق الإنسان، وهي تشرف على منظمات تعنى بحقوق الإنسان منها الجمعية العراقية للتنمية وحقوق الإنسان والمركز الديمقراطي العراقي،

وأن الحركة على اتصال دائم بوزارة حقوق الإنسان ولديها فريق عمل للدفاع عن المعتقلين[249].

وتؤكد الحركة أهمية حرية الرأي والتعبير وحرية الصحافة وحرية الحصول على تداولات المعلومات، وهذه الحريات ترتبط بسيادة القانون واستقلال القضاء، إلا أن كل هذا غائب عن العراق وبدلاً عنه هناك القمع والتهميش والاعتقال والقتل والإقصاء، من دون أن يكون هناك رقيب وقضاء يكون الفيصل بين المتهم والبريء، فمن مستلزمات الديمقراطية هي الحقوق والحريات والتي لا يمكن أن تتجذر في المجتمع دون وجود القانون والمؤسسات المستقلة[250]، فالديمقراطية ليست انتخابات وصناديق اقتراع، بل هي حريات سياسية ومدنية واجتماعية وثقافية، فلابد من ضمان التعددية الثقافية والسياسية الدينية، فإن احترام حقوق المواطن العراقي وحرياته تتطلب ضمانات قانونية وسياسية وفصل بين السلطات، التي هي إحدى الآليات لضمان هذه الحقوق[251].

لذلك دعت الحركة وعن طريق البرنامج السياسي للقائمة العراقية إلى إلغاء وزارة حقوق الإنسان، وإناطة المسؤولية إلى المفوضية العليا لحقوق الإنسان، التي نصت عليها المادة (102) في الدستور[252]. وكانت الحركة في انتقاد دائم لكثير من المواضيع المتعلقة بحقوق الإنسان كما في تصريحاتها وبياناتها، فأدانت عملية الاعتقالات واعتماد المخبر السري، مطالبة أن يشمل العفو جميع السجناء الذين لم تتلطخ أيديهم بالدماء، وتعويض من تثبت براءته وفتح صفحة جديدة لاستقرار العراق على وفق مبدأ الحقوق والواجبات والمواطنة[253]. لذلك ترى الحركة في الاعتقالات التي شملت حتى أعضاء حركة الوفاق الوطني خطراً كبيراً على الحريات عموماً وحرية الرأي بشكل خاص، ويقوض أسس الشراكة الحقيقية القائمة على التعددية والثقة واحترام الآخر، وأن يسمم أجواء المصالحة التي دعت إليها الحركة[254].

وترى الحركة في مؤسسات المجتمع المدني شرطاً مهماً من شروط ومستلزمات الدولة المدنية الديمقراطية فهي تتناسب مع أبناء الشعب العراقي المعروفين بالشهامة، فأغلب هذه المؤسسات هي لتقديم المساعدات المادية

والعلمية للشرائح الاجتماعية المختلفة، فأنيطت بأحد وزراء الدولة مهمة مؤسسات المجتمع المدني لنشر ثقافة وجود المجتمع المدني[255]. وعليه فإن بناء مؤسسات المجتمع المدني وتفعيل دورها الريادي في خدمة المجتمع تدخل ضمن الرؤى السياسية والمنظور الديمقراطي لحركة الوفاق الوطني، لأن البناء الديمقراطي السليم لا يمكن نجاحه وإنجازه، من دون قيام مؤسسات ومنظمات المجتمع المدني، فهي الركيزة الأساسية للبناء الديمقراطي فلا بد من التنسيق الفاعل والمدروس بينها وبين مؤسسات الدولة العراقية، بما يخص التكامل بين الطرفين في خدمة الشعب العراقي وتنمية قدراته المختلفة، لتحقيق تنمية شاملة في جميع الميادين[256].

2 ـ الثقافة والتربية التسامحية

تدعو حركة الوفاق إلى اعتماد مبدأ العفو والانفتاح والحوار مع القوى السياسية كافة، لغرض ضمها الى العملية السياسية، واحترام شرائح الشعب العراقي المختلفة واحتضانها ودعمها، وزرع الثقة والمحبة بينها والتواصل مع رموزها وقادتها الوطنيين والسياسيين[257]. فقد مرَّ العراق بظروف سياسية قبل عام 2003م وبعده بظروف أزمت وضعه الاجتماعي والسياسي، مما يتطلب التسامح وتجاوز تلك الأزمات والأخذ بثقافة تسامحية عبر المؤسسات التربوية والدينية، التي تأخذ على عاتقها نشر ثقافة المحبة والتعاون واحترام خصوصيات الآخرين وعدم التجاوز، وعليه لابد أن تكون المناهج التعليمية مستندة إلى هذا الأساس.[258] ويمكن القول إن الثقافة التسامحية للحركة تتوزع على محورين هما:

التسامح الداخلي

ترى حركة الوفاق الوطني في نفسها منظمة وطنية عراقية تسعى لخدمة الشعب العراقي، بكل قومياته وأديانه ومذاهبه وانتماءاته، ولا تفرق بين مواطن وآخر فهي مفتوحة لكل العراقيين ذكراً وأنثى من بلغ سن (18) عاماً، شرط القبول بالنظام الداخلي وإيمانه بالمبادئ والأهداف والبرنامج السياسي[259]، وهي حركة مدنية لا تنظر إلى الهويات الفرعية لأبناء الشعب، وإنما على وطنيتهم فهم مواطنون يتمتعون بنفس الحقوق والواجبات، لذلك فهي مفتوحة لجميع المواطنين من حيث الانتماء،

شرط الالتزام بشروط الانتماء، لذلك نجد فيها مختلف الأديان والقوميات والمذاهب فهي حركة ليبرالية علمانية[260]. ومن منظور سير العملية الديمقراطية، فإن الصلاحيات وفقاً للهيكل التنظيمي موزعة ما بين الأمين العام للحركة والأمانة العامة والقيادة المركزية، إلا أن أغلب الصلاحيات هي للامين العام، فهو المسؤول والموجه والناطق باسم الحركة والمعبر عن مواقفها وسياستها الداخلية والخارجية، ودعوة الأمانة العامة والقيادة المركزية للانعقاد وترأس جماعات الأمانة العامة[261].

وعلى الرغم من أن برنامج حركة الوفاق الوطني يتسم بالمظاهر الديمقراطية الليبرالية وأنها تفتح العضوية للمواطنين كلهم بقطع النظر عن التقسيمات الاثنية، لكن المأخذ الذي يرد عليها هو تكرار الوجوه القيادية أي عدم تداول القيادة، فضلاً عن دور الوصاية على بقية الأعضاء والحركة من لدن رأس القيادة[262]، فمنصب الأمين العام مثلاً من المفترض أن يكون بالانتخاب كل أربع سنوات، ولكن الحركة تعتذر عن إجراء الانتخابات متذرعة بظروف عملها، لذلك لم تجر الانتخابات بعد 2003 إلا في 12 شباط 2010[263]، ويعني هذا من الناحية الفعلية القيادة الفردية وليست الجماعية، مما يجعلها أمام قيادة فردية داخل الحركة، وهذا ما يتعارض مع شروط التسامح أو مقوماته المتمثلة بالديمقراطية وتداول المواقع والقيادات، سواء على مستوى السلطة السياسية أو في العمل الداخلي الحزبي. وترى الحركة في الانشقاقات التي تعرضت لها في كانون الأول 2011، أنها تعود إلى مؤثرات إقليمية داخلية سلطوية وإلى مكاسب ومصالح شخصية، وليس لاختلافات أيديولوجية عقائدية كما صورها الإعلام[264].

وبقدر تعلق الأمر بالتسامح الداخلي من حيث علاقة الحركة بالأحزاب الوطنية والسلطة السياسية، فقد تميزت حركة الوفاق قبل 2003 بالانفتاح والتواصل مع كافة الأحزاب والقوى السياسية الإسلامية، العلمانية (الليبرالية، الشيوعية..)..، إذ شاركت في العديد من مؤتمرات المعارضة وكأشخاص قبل 1990، وشاركت بعد 1991 في مؤتمر بيروت، إذ كان للحركة مساهمة كبيرة فيها ثم في مؤتمر فينا ومؤتمر صلاح الدين وفي المجلس التنفيذي، وشاركت مختلف الشخصيات الوطنية ذات

الأيديولوجيات المختلفة منهم السيد مسعود البارزاني، السيد جلال الطالباني، السيد إبراهيم الجعفري والسيد احمد الجلبي، السيد الحيدري عن المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، وكذلك الحزب الشيوعي وكذلك شاركت الحركة في مؤتمر نيويورك ولندن[265]. وشاركت الحركة بعد 2003 في مجلس الحكومة، وتولى د. إياد علاوي بعدها رئاسة الوزراء، ثم شاركت الحركة في البرلمان والحكومة في رئاسة السيد الجعفري ورئاستي السيد المالكي، ودخلت الحركة الانتخابات وحصلت على مجموعة من المقاعد البرلمانية، بعد أن دخلت في ائتلافات مع مختلف الشخصيات الوطنية والأحزاب والتيارات السياسية، وباسم العراقية الوطنية 2005 ـ 2006 والقائمة العراقية 2010[266].

وترى الحركة أن الحوار الوطني من الضرورات الوطنية المسلم بها، وهو توجه سليم يكتسب شرعيته من حاجات الشعب الآنية والطموحة، فمن خلال هذا الحوار تكون الدروب سالكة ومفتوحة للتقدم، وتدعو إلى المصالحة الوطنية فهي صمام الأمان لكل العراقيين خاصة في مثل وجود أوضاع تتسم بالتعددية القومية والمذهبية والدينية[267]، فلا بد من اعتماد منهج واضح وصريح لتحقيق المصالحة الوطنية، وإنهاء التهميش والإقصاء والمحاصصة الطائفية[268].

إذ تؤمن الحركة بعملية سياسية تضم كل العراقيين عدا الإرهابيين، وتجد أن المشكلة اليوم في العراق هي غياب التسامح الحقيقي ولا يمكن أن يكون هناك تسامح حقيقي من دون مصالحة وطنية حقيقية وجادة[269]، وليس مصالحة دعائية صورية فكل المؤتمرات التي عقدت لم تحقق أهدافها لأن الكتل السياسية مشغولة بمصالحها الشخصية وصراعاتها، ثم إن المصالحة ليست بين الكتل السياسية، فالمصالحة يجب أن تكون مع من يحمل السلاح ومع القوى السياسية المهمشة، فهناك قوانين صدرت دمرت النسيج العراقي منها قانون حل الجيش والإعلام وقانون اجتثاث البعث الذي عزل الكثيرين من أصحاب الكفاءات، وأثر كثيراً في تركيز الوحدة الوطنية[270]. لذلك دخلت الحركة قبل تشكيل القائمة العراقية في حوارات عديدة مع كافة الأحزاب والتيارات والشخصيات السياسية المستقلة، التي تقف مع

ثوابت برنامجها السياسي الوطني لبناء دولة العراق وتوازن العملية السياسية في الخروج من الطائفية والجهوية السياسية، والشروع بمصالحة وطنية وبناء مؤسسات دولة حرفية ومهنية ولاءها للوطن من دون أي تمييز، وحتى بعد تشكيل القائمة دخلت في حوارات عديدة لإنشاء وتكوين تحالفات جديدة مع الحركة، بوصفها جزءاً من القائمة العراقية[271].

ووقفت حركة الوفاق موقفاً معارضاً من قانون اجتثاث البعث (المساءلة والعدالة)، لأنه في رأيها قد حرم شريحة واسعة من العراقيين من رزقهم، إذ أعلنت أن القضية يجب أن تكون قانونية ضد من ارتكب الجرائم وليست سياسية، فقسم من الناس آمن بالبعث بوصفه فكراً سياسياً، وأمثال هؤلاء لا بد من التسامح معهم وإبدال فكرهم بفكر بديل، وليس إتباع الإقصاء أو التهميش بحقهم أو حرمانهم من حقوقهم بوصفهم مواطنين، ولا بد أيضاً من التسامح مع من اضطر للانتماء للبعث من أجل استمرار الحياة أو المعيشة، أما القسم الثالث من البعثيين المسيئين فيجب معاقبتهم وفقاً للقانون[272]، وأن يشمل القانون القيادات والهيئات العليا في حزب البعث والصداميين والمقربين من النظام أي حاشيته، إن الحركة ترى في قانون اجتثاث البعث في صورته الراهنة، إضراراً كبيرا بالمواطنين حتى من قيادات حركة الوفاق، في حين أنهم كانوا معارضين للنظام السابق[273].

وكان موقف الحركة واضحاً منذ البداية، بمطالبتها بتقديم المسيئين ومن تلطخت أيديهم بدماء العراقيين إلى العدالة، وأن يعود الذين اجبروا على الانضمام لهذا الحزب ليمارسوا حياتهم الطبيعية مع بقية أبناء البلاد[274]، وقد عملت الحركة على تحويل اجتثاث البعث إلى مسألة قضائية بدلاً من سياسية، وإعادة الذين لم يرتكبوا أية جريمة بحق العراق إلى وظائفهم[275]، لأن الاجتثاث يعني إلغاء الآخر وعدم إشراكه في الحياة وحرمانه من استخدام حقه الذي كفلته القوانين السماوية والأرضية، ويترتب عليه أبعاد طائفية ذات أبعاد سياسية، إذ يحاول إبعاد الطرف الآخر والاستئثار بالسلطة والإقصاء واستخدام الشحن العاطفي الجمعي السلبي لإقصاء الآخرين، مستغلين العملية الديمقراطية لتحقيق مصالحهم، وكانت نتيجة

هذا القانون إلحاق الأذى بالآخرين، مما دفع الحركة إلى التحذير من قانون الاجتثاث، لأنه من المفروض أنه جاء ضد الدكتاتورية وليس إعادتها فيجب التمييز بين المسيء والبريء[276]. لذلك ترى الحركة أن بناء دولة وطنية حقيقية قائمة على أساس التواصل والانفتاح الوطني وبعيدة عن الإقصاء والتمييز والتهميش وقائمة على روح المواطنة الحقيقية والتسامح الإنساني يستلزم[277]

- إعادة النظر في هيئة اجتثاث البعث وتحويلها إلى هيئة قانونية.
- إعادة الاعتبار للعناصر الوطنية التي قارعت النظام وشُملت بقرارات الفصل والإقصاء والتهميش.

وذهبت تصريحات رموز الحركة ومسؤوليها بشأن موقفها من الحكومة وسير العملية السياسية إلى[278]: (أن مجلس الحكم على حد قولها أُسس على أساس طائفي، والمشكلة أن السيد رئيس الوزراء السابق إبراهيم الجعفري والسيد نوري المالكي، قد استمرا على هذا النهج مما أدى إلى تهميش وإقصاء القوى الوطنية وخلق بطالة وفساد إداري). وترى الحركة (أن السيد نوري المالكي يشجع في تصريحاته السياسية على الطائفية، وأنه أسير حزب الدعوة والائتلاف الوطني، لذلك لا يمكنه أن يقدم الكثير للعملية السياسية والشعب العراقي، وأن الحكومة غير قادرة على مواجهة الميليشيات وتغلغلها إلى أجهزة الدولة الأمنية خاصة وزارتي الدفاع الوطني والداخلية)[279]. ورفض الأمين العام لحركة الوفاق الوطني المشاركة في حكومة المالكي منذ البداية، لأنه (يرى في توجهاتها طائفية خطيرة، لكن الحركة اضطرت للمشاركة في الحكومة نزولاً عند رأي الأكثرية في القائمة)[280]، ولاحظت الحركة فشل الحكومة المنتخبة لدورة كاملة (4سنوات)، أي حكومة السيد المالكي الأولى، في تحقيق تقدم في مجال الخدمات عمّا تم تحقيقه خلال الفترة الانتقالية في عام 2004، أي حكومة السيد إياد علاوي، وكذلك سوء إدارتها للقطاع النفطي والموارد المائية، وتفشي الفساد المالي والإداري وضعف الرقابة البرلمانية بسبب موقف الكتل السياسية الحاكمة في حماية ممثليهم في الحكومة والمؤسسات التشريعية والقضائية[281]. (وتجاوز استحقاق القائمة العراقية في انتخابات

2010وتحويل العملية السياسية إلى استئثار بالسلطة، وإلى عملية ثأرية تستهدف أكبر قائمة فائزة بالانتخابات وفرض استحقاقات غير دستورية، وعن طريق صفقات اتفاقية كما عبرت القائمة عن ذلك)[282].

وترى الحركة أن القائمة العراقية تنازلت عن حقها الانتخابي بالفوز بالانتخابات، وتم الاتفاق على تشكيل مجلس السياسات العليا الذي لم ينفذ حتى الآن بعد مرور عامين على العملية الانتخابية[283]، وجاء قرار القائمة بالتنازل عن استحقاقها الديمقراطي والدستوري والقانوني على حد قولها لتشكيل حكومة تخدم الشعب، استجابة لمبادرة السيد مسعود البارزاني بالدعوة لتشكيل حكومة شراكة وطنية حقيقية، كبديل عن استحقاق العراقية وعلى أمل الالتزام بمبادئ وأسس هذه الشراكة، التي تم التوافق عليها في اربيل وما بعد اربيل كأساس قانوني لتشكيل الحكومة، لكنهم تنصلوا عن العهود فتنازلت القائمة العراقية مرة ثانية عن مجلس السياسات العليا إكراماً للشعب[284]. و (انسحبت القائمة العراقية من الحكومة في 2008 وكانون الثاني 2011 لأنها ترى في حكومة المالكي حكومة قائمة على الفردية والإقصاء، لكن ما لبثت أن عادت إلى الحكومة والبرلمان كبادرة حسن نوايا ومن اجل عقد مؤتمر جديد لكن في حالة فشل المؤتمر، اقترح السيد إياد علاوي ثلاثة مقترحات لحل الأزمة السياسية في العراق: أولهما تشكيل حكومة جديدة من دون المالكي، تعد لإجراء انتخابات جديدة ونزيهة وتحترم الدستور والتداول السلمي للسلطة، ويمكن أن ينبثق منها مجلس نواب فعال ممثل للشعب، وأهلا للقسم وليس ممثلاً لحزب معين، وثانيهما أن يسمى التحالف الوطني تشكيل حكومة يكون فيها مجلس الوزراء متعاون بعيداً عن المحاصصة والفئوية، في ظل تشكيل معارضة برلمانية قادرة على محاسبة الحكومة وتقويم عملها، أما الخيار الثالث فهو تشكيل حكومة شراكة وطنية تنفذ فيها اتفاقية اربيل) [285].

التسامح الخارجي:

تؤمن حركة الوفاق الوطني بالانفتاح على العالم العربي والإسلامي والمجتمع الدولي، والتعاون معهم من أجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية والشفافية، والتي

تنعقد على أساس الاحترام والمنفعة المتبادلة والمصالح المشروعة، وعلى علاقة حسن الجوار مع كافة الدول المحيطة بالعراق، وإقامة علاقات توازن معها موسومة بالمصالح المشتركة[286]، وعلى أساس اعتماد العلاقات المباشرة والحوار السلمي مع دول المنطقة، والاستفادة من المؤسسات الإقليمية كجامعة الدول العربية ومجلس التعاون الخليجي ومنظمة المؤتمر الإسلامي وكذلك الأمم المتحدة، لإقامة علاقات متوازنة وحل كافة المشاكل العالقة[287]. وتؤمن الحركة بالتعاون مع الدول كافة فالعالم اليوم يعيش ضمن منظومة متكاملة، لا يمكن أن نعيش بمعزل عن الآخرين، ثم إن لنا مصالح مشتركة معها فالتعايش معها أمراً مهماً وتقتضيه ظروف الواقع[288]. وقد كانت الحركة قبل 2003 في حوار مستمر مع الأمريكيين، البريطانيين، الأسبان، السعودية، مصر، سوريا، الأردن، إيران... إلا استثناءات بسيطة جداً من بعض الدول من اجل تخليص العراق من الدكتاتورية، ولم تحاول تلك الدول أن تفرض وصاية على الحركة أو على الأحزاب السياسية الأخرى[289]. ورأت الحركة بعد 2003 أن لبعض دول الجوار خاصة (إيران) دوراً في تدهور الأوضاع، وتدخل وواضح في شؤون العراق الداخلية، والحركة تحترم التاريخ والجغرافية وعلاقات الجوار ومستقبل العلاقات مع الجيران، وتعتقد أن العلاقة الصحيحة يجب أن تقوم على ركيزتين: عدم التدخل بالشأن الداخلي واحترام سيادة العراق من جانب، والحفاظ على المصالح المشتركة من جانب آخر، ولا مانع لدى أمين الحركة من الالتقاء بمسؤولين إيرانيين في إحدى دول المنطقة وليس داخل إيران[290].

ثانياً: معوقات التسامح في فكر حركة الوفاق الوطني

1 ـ التعصب

ترفض حركة الوفاق الوطني كل أنواع التعصب القومي، الديني، الطائفي، الجهوي، الحزبي...لأنه في رأيها يمزق وحدة البلد ويقسمه إلى دويلات، فعندما تعلى الانتماءات الثانوية (الطائفية، الدينية، العرقية...) على حساب الانتماء والولاء للوطن، يكون الوضع غير صالح العراق والعراقيين، فلكل فرد وجماعة الحق في

الاحتفاظ بهويتها الفرعية بما لا يتعارض مع الهوية الوطنية، لكن أن تزيد أو تطغى تلك الهويات في حبها لنفسها إلى حد التعصب، فهو أمر مقيت وفوضى ولا يخدم مصلحة الوطن وسير العملية السياسية(291)، وهو حالة تمنع الفرد والجماعة من احترام وتقدير خصوصياتهم، لأنها تضيق بالآخر المختلف وتعطي شعور بالتفوق والامتياز واحتقار الآخرين، لكونهم أقل شأناً منهم، وقد يكون التعصب ذا بعد اجتماعي أو طائفي أو حتى سياسي(292).

لذلك ترى الحركة في استمرار النهج الطائفي والتطرف السياسي والجهوي، أمراً خطيراً على السلم الاجتماعي وسيادة العراق ووحدة شعبه، مما أدى إلى تزايد وتائر التوتر المذهبي والعرقي والجهوي(293). لذلك تسعى الحركة إلى أن يكون المجتمع العراقي مبنياً على أسس التضامن الاجتماعي والتآخي بين قومياته وطوائفه الدينية والمذهبية(294). وأكدت الحركة أهمية شيوع العدالة وسيادة القانون وضمان الأمن والاستقرار وتطوير القوانين وإعطاء المرأة أهميتها التي تستحق، ولابد لتحقيق ذلك من الأخذ بحقوق المواطنة والابتعاد عن الطائفية والتعصب الديني والعرقي...(295).

وتؤمن الحركة بالتعايش الاجتماعي والأهلي السلمي، لأن العراق بلد متعدد القوميات، الأديان، المذاهب، فلابد من معاملة الجميع بعيداً عن سياسة الإقصاء والتهميش والثأر والانتقام، فهذه الأساليب لا تتكيف في مجتمع مدني ديمقراطي(296). وتدعو الحركة جميع الأطراف إلى الكف عن إذكاء الفتنة الطائفية، وإشاعة روح التسامح من خلال المنابر السياسية والدينية والاجتماعية كمقدمات لبسط الأمن ونشر السلام(297)، لأن اعتماد الطائفية كأسلوب للمحاصصة التي اعتمدت نهجاً في تركيبة الحكم في العراق الجديد أدت إلى فتنة طائفية في البلاد(298). وترى الحركة أن المواطن بعيد عن الطائفية، لكن العملية السياسية تعاني من الطائفية السياسية وهي مقتل العملية السياسية والدولة العراقية وبنائها، وسوف تنهي العراق، فيجب أن يكون العراق لكل العراقيين وليس لطائفة معينة لأن الطائفية السياسية تصدع البنية الرئيسة في البلد(299). لذلك تحتاج الجولة في اعتقاد الحركة

إلى رجال متسامحين ومتعالين على أحقادهم الشخصية من أمثال القائدين التاريخيين غاندي ومانديلا اللذين خلدهما التاريخ بحروف من ذهب، فالناس كما قال الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر مقسماً إياهم إلى صنفين: (أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)[300]. وترى الحركة أن العراق بحاجة إلى شخص لا يؤمن بالمحاصصة والحزبية الضيقة والميليشيات وإنما يعمل من إجل تحقيق الوحدة الوطنية[301]، وأن إقامة دولة القانون لا يقوم على أساس التعصب الطائفي، الديني، القومي... وأن القضاء العادل والقوي والمستقل هو من يسهم في بناء دولة القانون وليس التعصب أو المحاصصة السياسية أو الجهوية والطائفية[302]. لذلك أعلنت القائمة العراقية رفضها المستمر للمشاركة في حكومة تقوم على أساس المحاصصة، بل وترفض المشاركة في حكومة لا تضمن لها دوراً في صنع القرار[303]، فبالرغم من أن لدى الحركة والقائمة العراقية وزراء في الحكومة وأعضاء في البرلمان، لكنها تطالب بشراكة وطنية بمعنى المشاركة في صنع القرار، وتنفيذ القرار وتحمل نتائج القرار، إن الحركة مشاركة في العملية السياسية لكنها غير مشاركة في صنع القرار السياسي[304].

وترى حركة الوفاق الوطني أن من أهم مستلزمات التسامح هو المواطنة واحترام حقوق الإنسان وحرياته من خلال سيادة القانون واستقلال القضاء، وأن المرأة جزء من المجتمع ويجب أن تتمتع بحقوقها كافة، فأعلنت اهتمامها بالمرأة من دون تمييز بين النساء، لذلك نجد داخل الحركة نساء قياديات وضمن القائمة العراقية برلمانيات ووزيرات، وقد اهتم أمين الحركة شخصياً عند توليه رئاسة الوزراء بموضوع وزارة المرأة[305]، فالحركة تؤمن بتولي المرأة كافة المناصب السياسية والإدارية، وحقها في الانتخاب والترشيح وحمايتها من العنف الاجتماعي ومن آثار العنف السياسي، فللحركة مكتب خاص بشؤون المرأة يولي اهتماماً واسعاً بالنساء خاصة من الأرامل، فالحركة حركة مدنية ديمقراطية تؤمن بمشاركة الجميع نساء ورجالاً في إدارة الدولة وتمتعهم بكافة حقوق المواطنة وواجباتها[306]. وتدعو حركة الوفاق الوطني إلى المساواة التامة للمرأة مع الرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية دون التمييز القائم على الهوية الجنسية وتهديم القوالب الذهنية والمصادر

القيمية التي تناصب العداء لمساواة المرأة مع الرجل والعمل فكرياً ومعرفياً على منع تغلل الأيديولوجية الذكورية وتحقيق التوازن بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع[307]. لذلك عمل السيد أياد علاوي الأمين العام لحركة الوفاق الوطني ورئيس الوزراء السابق على تشكيل أول وزارة تعنى بشؤون المرأة والعائلة[308]، وتضمن البرنامج الانتخابي السياسي للحركة وضمن القائمة العراقية الوطنية في 2009 تأكيد[309]:

- ضمان حقوق المرأة العراقية وبمختلف أحوالها في ضوء الأهداف المرسومة للنهوض بالمرأة من واقعها المغيب.
- ضمان حقوق المرأة التي بلا معيل، ممن تعرضن إلى تحديات اجتماعية خلال السنوات الماضية بسبب التسيب الحكومي أو من آثار الاحتلال الأمريكي.
- مناهضة العنف ضد المرأة والممارسات الاجتماعية التي تغيب حقوقها وتشريع القوانين الضامنة لذلك.
- توفير فرص عمل للمرأة العراقية تتناسب ووضعها الاجتماعي وتحصيلها العلمي لنجعل منها طاقة إنتاجية للمشاركة في بناء العراق الجديد.

2 ـ الاستبداد والعنف

ترفض حركة الوفاق الوطني كل أنواع الاستبداد والدكتاتورية، وترى أن نشوءها جاء ضد الممارسات القمعية للنظام السابق الذي كان يستأصل كل أساسيات العمل والفكر الديمقراطي الذي يتعارض تماماً وسياسة التسلطية التي أراد من خلالها بسط نفوذه، وتعميم فكرة نظام الحاكم الأوحد، وإحالة كافة قطاعات الدولة ومرافقها إلى أدوات بيده ليجعل منها مؤسسات داعمة لشروره وطغيانه، فكان نشوء الحركة كرد طبيعي على هذا الطغيان والاستبداد[310]. لقد عاش العراق قبل عام 2003 حالة من الاستبداد والدكتاتورية، فالانفراد بالسلطة واحتكارها وعدم اللجوء إلى الدستور والقانون والعبث بحياة الآخرين وحقوقهم وحرمانهم من الحقوق المدنية والسياسية، ما هو إلا حالة استبدادية ترفضها الحركة، لأنها تؤمن بالتداول السلمي

للسلطة وعن طريق التعددية السياسية وبضمنها التعددية الحزبية[311]، وترى الحركة أنه ليس في استطاعة أية جهة مهما كانت قيادة البلد لوحدها، فلن تستطيع أي جهة الانفراد بحكم العراق لا بأسلوب دكتاتوري ولا أسلوب ديمقراطي[312]. وترى الحركة في الأوضاع السياسية العراقية بعد عام 2005 نوعاً من الدكتاتورية والانفراد بالسلطة، متمثلة بوجود لجان برلمانية على أساس المحاصصة، وإن أي عضو يبدي رأيه يتعرض للإسكات إن لم ترق لهم، أي إنها عودة للدكتاتورية بأساليب جديدة[313]. وتنتقد الحركة بعض الأصوات في قائمة دولة القانون، لأنها تمجد القوة على حساب الشرعية مبشرة بعهد الحزب الواحد والفرد القائد[314]. وترفض الحركة الحكم التسلطي والفوضوي في آن واحد، فبالرغم من ضرورة قوة الحاكم، إلا أن ذلك لا يعني تحبيذ الدكتاتورية أو الترويج لدكتاتور، لأن الشعب قد حصد الويلات والمصائب من هذا النمط، فقوة الحاكم لا يراد بها أن تكون وسيلة لإخضاع الشعب وإرهابه، بل إن الحاكم هو من يعطي الحرية لكنه الأشد في الحد من الفوضى[315].

وترفض الحركة العنف وتؤمن بالتداول السلمي للسلطة وبالتغيير السلمي وليس العنف فهي ترفض كل أنواع العنف الطائفي، القومي[316]... وللحركة وسائل سلمية للتعبير عن أفكارها منها جريدة بغداد، ونشرات ثقافية وسياسية متعددة وكذلك تملك إذاعة المستقبل وموقع على النت لنشر أفكارها[317]. وترى الحركة في استخدام السلطة للقوة والعنف خطأ يؤدي إلى خلل ويغري بالانحراف، وأن استخدام القوة يجب أن يرتبط بمسألة عادلة وعن طريق القانون، وإلا فسيكون بطشاً وطغياناً فالقوة احد مظاهر السلطة، لكن هذا لا يعني إساءة استخدامها والابتعاد عن القانون. وقد دلت التجربة التاريخية لتاريخ العراق المعاصر أن الاستئثار بالسلطة واستخدام القوة وتسخير السلطة للانحرافات الخاصة الشخصية أو الفئوية هو طريق الانحرافات[318]. لكن عندما نتحدث عن تغيير النظام السياسي الاستبدادي، فإن حركة الوفاق ترى أنها الحركة الوحيدة التي رفضت التغيير عن طريق الحرب، وإنما من الداخل وعن طريق انقلاب بتغيير رؤوس النظام فقط[319].

واستنادا إلى ما تقدم من مقومات التسامح ومعوقاته يمكن أن نستخلص أن

التسامح عند حركة الوفاق الوطني داخلي عام في علاقته مع الأحزاب والقوى السياسية قبل 2003، لكنه داخلي خاص بعد 2003 لأنه لم يشمل كافة أعضاء حزب البعث، وتسامح خارجي عام مع كل الدول والمجتمعات قبل وبعد 2003. وإذا كانت أدبيات الحركة تشير إلى العفو والتسامح والانفتاح والثقافة والتربية التسامحية، فإن الحركة تعاني في داخلها من غياب الديمقراطية في القيادة، ويعني هذا غياب التسامح الموضوعي الايجابي داخل الحركة، وأن تسامح الحركة عام وكلي، لأنها تعلن إيمانها بالمواطنة والديمقراطية وترفض العنف والتعصب والاستبداد والدكتاتورية سياسياً، وتعترف لكل المكونات المجتمعية وللرجل والمرأة بحريات وحقوق وواجبات متساوية. ويتأكد ذلك بملاحظة إعلان الحركة عن إيمانها بالمواطنة والديمقراطية ورفضها للتعصب والاستبداد والعنف، مما يجعلنا أمام تسامح موضوعي ايجابي دائمي داخلي عام كلي (ديني وسياسي واجتماعي وثقافي). وتدل علاقة الحركة مع الأحزاب والقوى السياسية قبل 2003 على التسامح الموضوعي/ الجوهري الايجابي الاختياري الداخلي السياسي، إذ عملت مع القوى والأحزاب كافة من دون استثناء، ودخلت بعد 2003 في قوائم انتخابية مشتركة، وشاركت في مجلس الحكم والبرلمان والحكومة فيما بعد. إن موقف الحركة المعارض للسلطة السياسية قبل 2003 جعلها غير متسامحة معها، لكنها أصبحت بعد 2003 متسامحة مع السلطة تسامحاً شكلياً / مظهرياً سلبياً داخلياً سياسياً، إذ إنها وعلى الرغم من مشاركتها في العملية السياسية، دائمة النقد للسلطة والعملية السياسية معاً، وتارة تشارك فيها وتارة تنسحب منها كما تبين ذلك مواقفها من الحكومة. وتؤمن الحركة بالتسامح العالمي لكنه يبدو تسامحاً شكلياً مظهرياً سلبياً اضطرارياً تفرضه ظروف الواقع خاصة مع دول الجوار (إيران)، وايجابياً مع الدول الأخرى. ويمكن القول إن تسامح الحركة وعلى وجه العموم وبدلالة ما تضمنته وثائقها ونصوصها، وبتطبيقه على ماتقدم من معايير التسامح ومعوقاته، يمكن أن يوصف بأنه تسامح موضوعي إيجابي، اختياري، دائم.

هوامش الباب الثاني والفصل الثالث

(1) نقلاً عن: بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، ط1، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1998، ص33.

(2) أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1987، ص21.

(3) عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسة لدراسة نظرية الدولة والحكومة والحقوق والحريات العامة في الفكر الإسلامي والفكر الأوربي، الدار الجامعية للطباعة، بلا تاريخ، ص299.

(4) نقلاً عن:أسامة الغزالي حرب، مصدر سبق ذكره، ص18.

(5) نقلاً عن: ديندار شفيق الدوسلكي، التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار الزمان للطباعة والنشر، سوريا، 2009، ص11.

(6) أسامة الغزالي حرب، مصدر سبق ذكره، ص18 ـ 19. وكذلك ينظر: عبد الغني بسيوني عبدالله، مصدر سبق ذكره، ص300.

(7) موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، مصدر سبق ذكره، ص130- ص132.

(8) موريس دوفرجيه، الأحزاب السياسية، ط3، ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، دار النهار، بيروت، 1980، ص213 ـ 217.

(9) المصدر نفسه، ص7.

(10) أسامة الغزالي حرب، مصدر سبق ذكره، ص93. وكذلك ينظر: ديندار شفيق، مصدر سبق ذكره، ص32.

(11) نوري عبد الحميد العاني، الأحزاب السياسية العراقية في فترتي الانتداب البريطاني والاحتلال الأمريكي، مجلة بيت الحكمة، بغداد، العدد 40، 2005، ص20.

(12) أسامة الغزالي حرب، مصدر سبق ذكره، ص93.

(13) ديندار شفيق، مصدر سبق ذكره، ص34 ـ 35.

(14) رياح مجيد محمد، بعد التجربة: الثقافة الوطنية تعزز الوحدة الوطنية عن: (مجموعة باحثين): التعددية والوحدة الوطنية: الواقع والطموح، مصدر سبق ذكره، ص133.

(15) نوري عبد الحميد العاني، الأحزاب السياسية العراقية في فترتي الانتداب البريطاني والاحتلال الأمريكي، مصدر سبق ذكره، ص121.

(16) حميد نفل النداوي، الاعتراف بالآخر المدخل الصحيح للمصالحة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص163.

(17) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، 1976، ص255.

(18) فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مكتبة الشعب، بغداد، 1963، ص36.

(19) عادل غفوري، أحزاب المعارضة العلنية في العراق (1946 ـ 1954)، ط1، بغداد، 1984، ص76.

(20) محمد عويد الدليمي، كامل الجادرجي ودوره في السياسة العراقية (1897 ـ 1968)، مطبعة الأديب، بغداد، 1997، ص109.

(21) حنا بطاطو، العراق..الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العهد العثماني حتى قيام الجمهورية (الكتاب الأول)، ترجمة: عفيف الرزاز، ط1، مؤسسة الرافد للطباعة والنشر، طهران، 2005، ص342.

(22) فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص39.

(23) عامر جابر، تاريخ الأحزاب والجمعيات السياسية في الحلة (1908 ـ 1958)، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2007، ص182.

(24) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مصدر سبق ذكره، ص258.

(25) جعفر عباس حميدي، الديمقراطية والتعددية السياسية في مناهج ومواقف الأحزاب السياسية العلنية في العراق (1922 ـ 1954)، مجلة الحكمة، العدد 38، بيت الحكمة، بغداد، 2004، ص21 ـ 22.

(26) حنا بطاطو، العراق (الكتاب الأول)، مصدر سبق ذكره، الصفحة نفسها.

(27) عبد الرزاق محمد الدليمي، الأعلام السري والعلني للأحزاب السياسية، ط1، دار الرائد العلمية للطباعة، عمان، 2004، ص57، وكذلك ينظر: كامل الجادرجي، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، ط2، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، 2002، ص133.

(28) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مصدر سبق ذكره، ص269.

(29) المصدر نفسه، ص273 وكذلك ينظر: جعفر عباس حميدي، الديمقراطية والتعددية في مناهج ومواقف الأحزاب السياسية العلنية في العراق، مصدر سبق ذكره، ص24 ـ 25.

(30) محمد عويد الدليمي، كامل الجادرجي ودوره في السياسة العراقية (1897 ـ 1968)، مصدر سبق ذكره، ص134.

(31) المصدر نفسه، ص277 ـ 278.

(32) جيني سنغلتون، الحزب الوطني الديمقراطي في العهد الملكي، ط4، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1999، ص78.

(33) كامل الجادرجي، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص225.

(34) إبراهيم الجبوري، سنوات من تاريخ العراق..النشاط السياسي المشترك لحزبي الاستقلال والوطني الديمقراطي في العراق (1952 ـ 1959)، المكتبة العالمية، بغداد، بلا تاريخ، ص66.

(35) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1951)، مصدر سبق ذكره، ص278 ـ 279.

(36) المصدر نفسه، ص279.

(37) فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص237.

(38) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، ط1، مكتبة الشريف الرضي، إيران، 1418ه، ص194 ـ 195. وكذلك ينظر: منهاج الحزب الوطني الديمقراطي، عام 1960، بغداد، 1960.

(39) فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص237.

(40) محمد جواد كاظم، الفكر السياسي الليبرالي في العراق المعاصر (الحزب الوطني الديمقراطي أنموذجاً)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية العلوم السياسية. جامعة بغداد 2010، ص186 ـ 187.

(41) مقابلة شخصية مع الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي نصير كامل الجادرجي في 19 / 1 / 2012.

(42) حسن الزبيدي، موسوعة الأحزاب العراقية، مؤسسة العارف للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص360.

(43) هادي حسن عليوي، أحزاب المعارضة السياسية في العراق (1968 ـ 2003)، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة، بلا تاريخ، بيروت، ص65. وكذلك وينظر: جريدة الزمان، مجلس الحكم يعلن التزامه الفدرالية وتوفير الأمن، العدد 1556 في 14 تموز 2003، ص1.

(44) مقابلة مع نصير الجادرجي نقلا عن باسل جمعة إبراهيم، العلمانية بين المناصرة والمناهضة في الفكر السياسي المعاصر، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية العلوم السياسية ـ جامعة بغداد، 2005، ص164.

(45) مقابلة شخصية مع نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره.

(46) ((جريدة صوت الأهالي، كلمة الأستاذ نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي في المؤتمر الأول للقوى والشخصيات الديمقراطية، العدد 26 في 2009/10/20، ص1.

(47) جريدة صوت الأهالي، حق المواطنة، العدد 267 في 15 آب 1954. وكذلك ينظر موقع الجريدة على ألنت sawtalahali net www

(48) كامل الجادرجي، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني، مصدر سبق ذكره، ص259.

(49) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 1946، جريدة صوت الأهالي، العدد 111، في 17 آذار 1946، ص3، وكذلك ينظر: جيني سنغلتون، مصدر سبق ذكره، ص72 ـ 73.

(50) مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص170.

(51) المصدر نفسه، ص596.

(52) جريدة الأهالي، الفتور الذي يقابل به الشعب الانتخابات الحالية، العدد 271 في 29 آب 1954، ص1.

(53) قاسم جميل قاسم، الحزب الوطني الديمقراطي في العراق (دراسة اقتصادية سياسية اجتماعية)، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة، ص304.

(54) كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة الديمقراطية (افتتاحيات جريدة الأهالي 1944 ـ 1954)، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ،2004، ص413.

(55) افتتاحية جريدة صوت الأهالي، الحزب الوطني الديمقراطي في العام الماضي،العدد273 في 31 آب 1954،ص1. وكذلك ينظر: عادل تقي البلداوي، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي ومحاكمات كامل الجادرجي في الوثائق العراقية السرية (1946 ـ 1958)، بغداد، 2004،ص57.

(56) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره، ص306. وكذلك ينظر: عادل تقي البلداوي، مصدر سبق ذكره، ص64.

(57) جريدة صوت الأهالي في 25 /1954/1، رجال السلطة لا يستطيعون إقامة سد أمام الوعي الشعبي، نقلاً عن: صوت الأهالي، العدد356، في 16اب 2011، ص8.

(58) منهج الحزب الوطني الديمقراطي ونظامه الداخلي 1960، مصدر سبق ذكره، ص3.

(59) جريدة صوت الأهالي، خطاب الأستاذ محمد حديد: كيف تدنى الوضع العام في البلاد، العدد 1737، 13شباط 1949، ص1.

(60) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره،ص306.

(61) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص53.

(62) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره، ص305.

(63) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره، ص304.

(64) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص58.

(65) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره،

(66) جريدة صوت الأهالي، الافتتاحية، العدد 1097 في 1946/1/23.

(67) كامل الجادرجي، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص597.

(68) كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص427.

(69) جريدة صوت الأهالي، واجب الحكومة بعد الخطوات الانتقالية الأولى، العدد 1109 في 15 آذار 1946، ص1.

(70) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص259.

(71) جريدة صوت الأهالي، موقف السلطات الإدارية من الحريات الدستورية، في 1948/4/20 وكذلك ينظر: صوت الأهالي، واجبات الوزارة الحاضرة، في 10 شباط 1948، وكذلك ينظر: موقع الحزب.

(72) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص58.

(73) المصدر نفسه، ص57.

(74) افتتاحية صوت الأهالي، رجال الدولة في الحكم والمعارضة في 1944/6/30 وكذلك ينظر موقع الصحيفة على النت.. sawtalahali.com. www

(75) جريدة صوت الأهالي، الحملة الإرهابية ضد الصحف، العدد 274 في 2 أيلول 1954، وكذلك ينظر: جريدة صوت الأهالي: إحالة محاكمة صحافة الحزب الوطني الديمقراطي على المجلس العرفي العسكري، نقلاً عن صوت الأهالي، العدد 353 في 26 تموز 2011، ص8.

(76) كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص105 ـ 106.

(77) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 1960، مصدر سبق ذكره، ص9.

(78) جريدة صوت الأهالي، واجب الوزارة أن تسرع في حل مشكلة النقابات، العدد 14 في 10/21/ 1953، ص1.

(79) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 2004، بغداد، 2004، ص13.

(80) صوت الأهالي، كلمة الأستاذ نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي في المؤتمر الأول للقوى والشخصيات الديمقراطية، العدد 265 في 2009/10/20، ص1.

(81) جريدة صوت الأهالي، وحدة القوى الوطنية الضمانة الأكيدة لبناء العراق الحديث، العدد 18 في 25 أيلول 2004، ص1.

(82) جريدة صوت الأهالي، في العراق...أزمة ثقة وليست أزمة حكم، العدد 377 في 2012/1/17، ص1.

(83) جريدة صوت الأهالي، في حديث الأستاذ نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني لجريدة الصباح، العدد 108 في 27 حزيران 2006، ص4. ينظر أيضا: منهج الحزب الوطني الديمقراطي2004، مصدر سبق ذكره، ص5.

(84) جريدة صوت الأهالي، تصريح صحفي عن الاجتماع الثاني للمكتب التنفيذي للتيار الوطني، العدد 372 في 2011/12/13.

(85) جريدة صوت الأهالي، حوار مع نصير الجادرجي عضو مجلس الحكم والأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي، العدد 10 في 21 تموز2004، ص5.

(86) جريدة صوت الأهالي، الحزب الوطني الديمقراطي نادى بحقوق الإنسان منذ ولادته، العدد 174 في 2007/11/27، ص3.

(87) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 2004، مصدر سبق ذكره، ص5 ـ 6.

(88) المصدر نفسه، ص6.

(89) جريدة صوت الأهالي، الحوار الحوار، العدد 176 في 11 كانون الأول 2007، ص3.

(90) كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص255 ـ 257.

(91) المصدر نفسه، ص251.

(92) جريدة صوت الأهالي، واجب الحكومة بعد الخطوات الانتقالية الأولى، العدد 1109 في 15 آذار 1946، ص1.

(93) كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة والديمقراطية (افتتاحيات جريدة الأهالي 1944 ـ 1954)، مصدر سبق ذكره، ص143.

(94) عبد الحسين شعبان، جذور التيار الديمقراطي في العراق، ط1، دار بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص277 ـ 285.

(95) جريدة صوت الأهالي، نصير الجادرجي، نتمسك بالفدرالية الموحدة للعراق لا المفرقة لوحدته، العدد 138 في 3 آذار 2007، ص3.

(96) تصريح صحفي عن الاجتماع الثاني للمكتب التنفيذي للتيار الديمقراطي، العدد 372 في 12/13/ 2011.

(97) جريدة صوت الأهالي، في ذكرى عودة صوت الأهالي إلى الصدور، العدد 147 في 15 أيار 2007، ص1.

(98) جريدة صوت الأهالي، لتتضافر كل الجهود من اجل إيقاف موجة العنف وإراقة الدماء، العدد 110 في 11 تموز، 2006، ص1.

(99) جريدة صوت الأهالي، الحوار الحوار، مصدر سبق ذكره، ص1.

(100) المصدر نفسه، ص3.

(101) جريدة صوت الأهالي، من يحرض على العمليات الإرهابية يعد فاعلاً لها ويعاقب بعقوبتها، العدد 23 في 2004/10/20، ص1.

(102) جريدة صوت الأهالي، لا للإرهاب لا للمحاصصة الطائفية نعم للتآخي والديمقراطية، العدد 50 في 10 أيار 2005، ص11.

(103) جريدة صوت الأهالي، النظام الداخلي للحزب الوطني الديمقراطي، العدد 1111 في 8 آذار 1946، ص3.

(104) نقلاً عن:عادل غفوري، أحزاب المعارضة العلنية في العراق (1946 ـ 1958)، مصدر سبق ذكره، ص79 ـ 80.

(105) رسالة الحزب الوطني في 28 نيسان 1959، بلا مكان، ص14 ـ 17.

(106) المصدر نفسه، ص19.

(107) محمد كاظم جواد، مصدر سبق ذكره، ص188 ـ 189.

(108) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مصدر سبق ذكره، ص257.

(109) المصدر نفسه، ص258.

(110) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص444.

(111) كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص232.

(112) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص184.

(113) المصدر نفسه، ص195.

(114) عادل غفوري، مصدر سبق ذكره، ص77.

(115) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 2004، مصدر سبق ذكره، ص24.

(116) مقابلة شخصية مع نصير كامل الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره.

(117) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، 194.

(118) فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص286 ـ 287.

(119) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الأحزاب السياسية العراقية (1918 ـ 1958)، مركز الأبجدية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص351.

(120) المصدر نفسه، ص361.

(121) مقابلة شخصية مع نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره.

(122) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 2004، مصدر سبق ذكره، ص6.

(123) جريدة صوت الأهالي، العدد 176، مصدر سبق ذكره.

(124) وثائق المؤتمر التأسيسي للتيار الديمقراطي، 2011، ص1 ـ 5.

(125) مقابلة شخصية مع نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره.

(126) جريدة صوت الأهالي، قوى التيار الديمقراطي تصدر بياناً حول مؤتمر المصالحة الوطنية، العدد 132 في 2006/12/26، ص1.

(127) جريدة صوت الأهالي، إسناد ودعم الخطة الأمنية واجب وطني، العدد 137 في 6 آذار 2007، ص2.

(128) جريدة صوت الأهالي، الحوار الحوار، مصدر سبق ذكره، ص2.

(129) جريدة صوت الأهالي، أساليب مرفوضة اتبعت في طريقة اختيار أعضاء المؤتمر الوطني، العدد 12 في 4 آب 2004، ص1.

(130) جريدة صوت الأهالي، المجلس الانتقالي المنشود، العدد 4 في 9 حزيران 2004، ص1.

(131) جريدة صوت الأهالي، الجادرجي: أنا العضو الوحيد في مجلس الحكم الذي عارض قانون إدارة الدولة، العدد 33 في 2005/1/3، ص1.

(132) جريدة صوت الأهالي، حوار مع الجادرجي، العدد 49 في 3 أيار 2005، ص1.

(133) جريدة صوت الأهالي، كامل الجادرجي: الفاشية تتفتح بعد بعثها في العراق، العدد 115 في 3 آذار 1946، ص1 ـ 4.

(134) مقابلة شخصية مع نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره.

(135) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 1946، مصدر سبق ذكره.

(136) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 2004، مصدر سبق ذكره، ص20 ـ 22.

(137) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 1946، مصدر سبق ذكره، ص3.

(138) عامر جابر، تاريخ الأحزاب والجمعيات السياسية في الحلة (1908 ـ 1958)، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2007، ص183.

(139) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 1960، مصدر سبق ذكره. وكذلك ينظر: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الأحزاب السياسية (1908 ـ 1958)، مصدر سبق ذكره، ص177.

(140) باسل جمعة إبراهيم، العلمانية بين المناهضة والمناصرة في الفكر السياسي العراقي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص165.

(141) محمد عويد الدليمي، مصدر سبق ذكره، ص287.

(142) باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص171.

(143) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره، ص257.

(144) محمد عويد الدليمي، مصدر سبق ذكره، ص287.

(145) منهج الحزب الوطني الديمقراطي، 2004، مصدر سبق ذكره، ص5.

(146) محمد جواد كاظم، مصدر سبق ذكره، ص204.

(147) جريدة صوت الأهالي، دولة موحدة أم دويلات، العدد 48، 26 نيسان 2005، ص2.

(148) جريدة صوت الأهالي، العدد 19 في 22 أيلول 2004.

(149) جريدة صوت الأهالي، نريد مؤتمر حلول، العدد 130 في 2006/12/12.

(150) جريدة صوت الأهالي، كلمة الأستاذ نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي في مؤتمر التحالف الوطني الديمقراطي، العدد 108 في 2006/6/27، ص4.

(151) جريدة صوت الأهالي، نصير الجادرجي، الوضع الحالي هو نتيجة مباشرة لأخطاء الاحتلال ومجلس الحكم وسلوك السياسيين العراقيين، العدد 105 في 6 حزيران 2006، ص2.

(152) جريدة صوت الأهالي، إسناد ودعم الخطة الأمنية واجب وطني، العدد 137 في 6 آذار 2007، ص2.

(153) مقابلة شخصية مع نصير الجادرجي، مصدر سبق ذكره. وكذلك ينظر: جريدة صوت الأهالي، لا للإرهاب لا للمحاصصة الطائفية نعم للتآخي والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص1.

(154) جريدة صوت الأهالي، تصريح صحفي عن الاجتماع الثاني للمكتب التنفيذي للتيار الديمقراطي، العدد 372 في 2011/12/13.

(155) جريدة صوت الأهالي، نعمل على طرح المشروع الوطني العراقي والإبعاد الوطنية والذي يعتمد الهوية الوطنية دون النظر للعراقي على أساس طائفته أو مذهبه أو قوميته، العدد 176، مصدر سبق ذكره.

(156) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره، ص273.

(157) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره ص158 ـ 159.

(158) عادل تقي البلداوي، مصدر سبق ذكره، ص33.

(159) جريدة صوت الأهالي، كلمة الأستاذ كامل الجادرجي في ندوة الاتحاد النسائي بقاعة الملك فيصل، العدد 417 في 1953/10/15، ص1 و ص6.

(160) أفراح شبل عبد الحسن، تطور الحركة النسوية في العراق (1958 ـ 1963)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية ـ الجامعة المستنصرية، 2006، ص106.

(161) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص56.

(162) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 2004، مصدر سبق ذكره، ص17.

(163) عادل غفوري، مصدر سبق ذكره، ص109.

(164) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره، ص310.

(165) كامل الجادرجي، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص524.

(166) نقلاً عن: فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص323.

(167) كامل الجادرجي، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره،ص 268.

(168) نقلاً عن: كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص145.

(169) كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص227 ـ 228.

(170) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص57.

(171) فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص98.

(172) كامل الجادرجي، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره، ص528 ـ 530.

(173) المصدر نفسه، ص534.

(174) جريدة صوت الأهالي، الحركة الوطنية المتنامية تمثل إرادة الشعب، العدد 42 في 1953/11/24 وكذلك ينظر: جريدة صوت الأهالي، حرية الصحافة، العدد 53 في 1953/11/15.

(175) جريدة صوت الأهالي، الشعوب العربية ترفض أي نوع من الدكتاتوريات، نقلا عن، جريدة صوت الأهالي، العدد 358 في 30 آب 2011، ص2.

(176) جريدة صوت الأهالي في 20/شباط/1954، تزعزع الحكم الدكتاتوري في سوريا يبعث أمل الشعوب العربية في تحررها نقلا عن: جريدة صوت الأهالي، العدد 358 في 30 آب 2011، ص2.

(177) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 2004، مصدر سبق ذكره، ص3 و ص6.

(178) جريدة صوت الأهالي، مظاهر لبروز دكتاتورية جديدة في العراق، العدد 362 في 2011/9/27، ص1.

(179) جريدة صوت الأهالي، تصريح صحفي عن الاجتماع الثاني للمكتب التنفيذي للتيار الديمقراطي، مصدر سبق ذكره.

(180) منهج الحزب الوطني الديمقراطي، 1946، مصدر سبق ذكره، ص11.

(181) قاسم جميل قاسم، مصدر سبق ذكره، ص316.

(182) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص314.

(183) فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص399.

(184) كامل الجادرجي، في حق ممارسة السياسة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص177 ـ 195.

(185) محمد عويد الدليمي، مصدر سبق ذكره، ص130.

(186) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص57.

(187) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مصدر سبق ذكره، ص279 وكذلك ينظر: عبد الرزاق الحسني، مصدر سبق ذكره، ص261 ـ 265.

(188) جريدة صوت الأهالي، خطاب الأستاذ محمد حديد، العدد 1805 في 5 مايس 1949، ص3.

(189) إبراهيم الجبوري، مصدر سبق ذكره، ص247 ـ 248.

(190) محمد عويد الدليمي، مصدر سبق ذكره.

(191) جريدة صوت الأهالي، الوجه المشرق لثورة 14 تموز ودور الحزب الوطني الديمقراطي فيها، العدد 9 في 7 حزيران 2004.

(192) افتتاحية صوت الأهالي، العدد 1095 في 21 كانون الثاني 1946 وكذلك ينظر: عادل غفوري، مصدر سبق ذكره، ص8 وص10.

(193) جريدة صوت الأهالي، محمد حديد: تقدير الموقف، العدد 6 في 1953/10/12، ص1.

(194) محمد عويد الدليمي، مصدر سبق ذكره، ص261.

(195) المصدر نفسه، ص281.

(196) منهج الحزب الوطني الديمقراطي 2004، مصدر سبق ذكره، ص1.

(197) جريدة صوت الأهالي، الأهالي تستأنف صوتها، العدد الأول في 9 أيار 2004.

(198) جريدة صوت الأهالي، كلمة الأستاذ نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي في المؤتمر الأول للقوى والشخصيات الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص1.

(199) جريدة صوت الأهالي، الأهالي تستأنف عودتها، مصدر سبق ذكره.

(200) مقابلة شخصية مع نصير الجادرجي الأمين العام للحزب الوطني الديمقراطي، مصدر سبق ذكره. للمزيد من التفاصيل ينظر: جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مصدر سبق ذكره، ص259 ـ ص279 وكذلك ينظر: كامل الجادرجي في حق ممارسة السياسة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص264 ـ 340 وكذلك ينظر: فاضل حسين، مصدر سبق ذكره، ص79، ص94، ص220، ص293.

(201)) نقلا عن: جريدة صوت الأهالي، مظاهر لبروز دكتاتورية جديدة في العراق، العدد 362 في 27/9/ 2011، ص1

(202) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص74 ـ 75.

(203) اسعد عبد الوهاب، الأحزاب السياسية العراقية عن كتاب التعددية والوحدة الوطنية...الواقع والطموح، مصدر سبق ذكره، ص212.

(204) أسس وميثاق حركة الوفاق الوطني أرشيف قسم الإعلام، حركة الوفاق الوطني، بغداد، بلا تاريخ، ص2 وكذلك ينظر موقع الحركة على النت.

(205) مقابلة مع د. إياد علاوي، مجلة الوطن العربي، العدد 1344 في 2002/12/6، نقلا عن موقع الحركة. www.ALwifaq.com.

(206) أسس وميثاق حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص2.

(207) حسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص314.

(208) علاء مصطفى داخل، الشعار السياسي (دراسة تحليلية لشعارات الأحزاب السياسية)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الإعلام. جامعة بغداد، 2006، ص125.

(209) مقابلة شخصية للباحثة مع د. إياد علاوي الأمين العام لحركة الوفاق الوطني، بغداد، في 1/23/ 2012.

(210) شمران ألعجلي، الخريطة السياسية للمعارضة العراقية، دار الحكمة، لندن، 2000، ص206 ـ 207.

(211) المصدر نفسه، ص207.

(212) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص75.

(213) عزيز قادر الصمانجي، قطار المعارضة العراقية من بيروت 1991 إلى بغداد 2003، ط1، دار الحكمة، لندن، 2009، ص93.

(214) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي الأمين العام لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(215) أسس وميثاق حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص5.

(216) المصدر نفسه، ص2.

(217) مقابلة شخصية مع انتصار علاوي مديرة قسم الإعلام في حركة الوفاق الوطني، بغداد، 2012/1/21.

(218) أسس وميثاق حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص2.

(219) المصدر نفسه، ص3 ـ 4.

(220) جريدة بغداد. د. إياد علاوي: النصر يكون حليف المشروع الوطني، العدد 1312 في 20 نيسان 2006، ص1.

(221) جريدة بغداد، عراق الكل يحتاج الكل، العدد 1015، في 6 آذار 2005، ص1.

(222) جريدة بغداد، كلمة د. إياد علاوي في الجلسة الافتتاحية للجمعية الوطنية، العدد 25 10 في 17 آذار 2005.

(223) جريدة بغداد، الاستحقاق الوطني وإعادة التوازن هما البديل الأفضل، العدد 1319 في 2 أيار 2006، ص1.

(224) د. إياد علاوي، لا قوانين في العراق، والأمور ماضية باتجاه التفرد وهذا يقود إلى الديكتاتورية، تصريح للأمين العام لحركة الوفاق الوطني في حديثه للشرق الأوسط في 2012/1/29. موقع الحركة: www.ALwifaq.com

(225) حديث للدكتور إياد علاوي للشرق الأوسط نقلا عن جريدة بغداد، العدد 2133 في 2010/9/20، ص3.

(226) النظام الداخلي لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص4.

(227) جريدة بغداد، الانتخابات لماذا؟ والى أين؟ العدد 972 في 2 كانون الثاني 2005، ص1.

(228) جريدة بغداد، الانتخابات لماذا؟ والى أين؟ العدد 973 في3 كانون الثاني، 2005، ص1.

(229) جريدة بغداد، الانتخابات لماذا؟ والى أين؟ العدد 984 في 17 كانون الثاني 2005، ص1.

(230) جريدة بغداد، الإقصاء والتهميش انتهاك لحقوق الإنسان، العدد 1324 في 9 أيار 2006، ص1.

(231) جريدة بغداد، الدكتاتوريون الجدد، العدد 1358 في 26 حزيران 2006، ص1.

(232) المشروع الوطني العراقي يوفر الاستقرار والأمن للعراق والمنطقة، العدد 1316 في 26 نيسان 2006، ص1.

(233) محمد فيحان موسى، التعددية الحزبية والوحدة والوطنية في العراق، رسالة الدبلوم العالي غير منشورة، المعهد العالي للدراسات السياسية والإستراتيجية، الجامعة المستنصرية، 2004، ص90.

(234) جريدة بغداد، الانتخابات لماذا؟ والى أين؟ العدد 986 في 9 كانون الثاني، 2005، ص1.

(235) مقابلة شخصية للباحثة مع د. إياد علاوي. مصدر سبق ذكره

(236) انجازات د. إياد علاوي أثناء توليه رئاسة الوزراء، قسم الإعلام في حركة الوفاق الوطني، بلا تاريخ.

(237) نقلاً عن: جريدة بغداد، الوضع العراقي والقراءة الخاطئة، العدد 1553 في 2 نيسان 2008، ص1.

(238) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، 2010، ص5. www.ALwifaq.com

(239) جريدة بغداد، د. إياد علاوي، الانتخابات البرلمانية المقبلة لن تجري بنزاهة لعدم توفر مقوماتها، العدد 1961 في 20 كانون الأول 2009، ص1.

(240) أسس وميثاق حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص2.

(241) مقابلة شخصية مع انتصار علاوي، مصدر سبق ذكره.

(242) جريدة بغداد، د. إياد علاوي، الانتخابات البرلمانية المقبلة لن تجري بنزاهة لعدم توفر مقوماتها، العدد 1961 في 20 كانون الأول 2009، ص1.

(243) أسس وميثاق حركة الوفاق الوطني، الجانب السياسي، أرشيف قسم الإعلام في مقر الحركة الرئيسي، بغداد. وكذلك ينظر: النظام الداخلي بحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص7.

(244) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص9.

(245) انجازات د. إياد علاوي إثناء توليه رئاسة الوزراء السابقة، مصدر سبق ذكره.

(246) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص10.

(247) مقابلة شخصية مع أمين سر حركة الوفاق الوطني (ستار الباير)، مصدر سبق ذكره.

(248) عزيز قادر الصمانجي، مصدر سبق ذكره، ص585 و ص117 و ص118.

(249) مقابلة شخصية مع أمين سر حركة الوفاق الوطني (ستار الباير)، مصدر سبق ذكره.

(250) نقلاً عن: في حديث شامل مع صحيفة الشرق الأوسط د. إياد علاوي يحمل الحكومة المسؤولية الكاملة عن تدهور الوضع الأمني، مصدر سبق ذكره.

(251) مقابلة شخصية للباحثة مع د. إياد علاوي الأمين العام لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(252) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص9.

(253) هاني عاشور: الإسراع في العفو وتوسيعه سيسهم في الاستقرار بعد الانسحاب الأمريكي، تصريح وبيان صادر عن حركة الوفاق الوطني بتاريخ 2011/10/24. www.ALwifaq.com.

(254) الاعتقالات تقوض أسس الشراكة الحقيقية وتسمم أجواء المصالحة، تصريح صادر عن حركة الوفاق الوطني بتاريخ 2011/12/13. www.ALwifaq.com.

(255) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي الأمين العام لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(256) النظام الداخلي لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص5 ـص6.

(257) انجازات د. إياد علاوي أثناء توليه رئاسة الوزراء، أرشيف قسم الإعلام، بغداد، وكذلك ينظر: موقع الحركة www.ALwifaq.com.

(258) مقابلة شخصية مع انتصار علاوي، مديرة قسم الإعلام في حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(259) النظام الداخلي لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص7.

(260) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي، مصدر سبق ذكره.

(261) النظام الداخلي لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(262) عبد العظيم جبر، التحول الديمقراطي في العراق الواقع... المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص144.

(263) مقابلة مع (ستار الباير) أمين سر حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(264) المصدر نفسه، وكذلك ينظر: بيان الحركة حول فبركة انشقاقات جديدة في حركة الوفاق الوطني في 2011/12/13. www.ALwifaq.com.

(265) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي، مصدر سبق ذكره وكذلك ينظر: هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص198 ـ 201 وكذلك ينظر: علي الشمراني، مصدر سبق ذكره، ص259 ـ 260.

(266) مقابلة شخصية مع أمين سر حركة الوفاق ستار الباير، مصدر سبق ذكره.

(267) جريدة بغداد، المصالحة الوطنية صمام الأمام، العدد 994 في 6 شباط 2005، ص1.

(268) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، أرشيف قسم الإعلام في المقر الرئيس لحركة الوفاق الوطني وكذلك ينظر: موقع الحركة www.ALwifaq.com.

(269) مقابلة شخصية مع أمين سر حركة الوفاق الوطني ستار الباير، مصدر سبق ذكره.

(270) جريدة بغداد، راسم العوادي: المؤتمرات التي عقدت بشأن المصالحة كانت مؤتمرات دعائية وبعيدة جداً عن مفهوم المصالحة الوطنية، العدد 1588 في 26 أيار 2008.

(271) تصريح د. إياد علاوي في 2009/9/19 www.ALwifaq.com.

(272) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي، مصدر سبق ذكره.

(273) جريدة بغداد، المطلوب وقفة جادة لمواجهة مخاطر الاجتثاث، العدد 1321 في 14 أيار 2006، ص1.

(274) جريدة بغداد، د. علاوي: الانتخابات البرلمانية المقبلة لن تجري بنزاهة لعدم توفر مقوماتها، مصدر سبق ذكره، ص1.

(275) انجازات إياد علاوي خلال توليه رئاسة الوزراء السابقة، مصدر سبق ذكره، ص.

(276) جريدة بغداد، الاجتثاث والإقصاء والتهميش ومخاطرها على الوحدة الوطنية، العدد 1329 في 6 أيار 2006، ص1.

(277) جريدة بغداد، مع حكومة وحدة وطنية بعيدة عن المحاصصة...وتعزيز روح التسامح مع الجميع، العدد 1333 في 22 أيار 2006، ص1.

(278) نقلاً عن: جريدة بغداد، د. علاوي العراقية قائمة وطنية تعبر عن الوضع العراقي بالكامل، العدد 2116 في 22 آب 2010، ص1.

(279) نقلاً عن: جريدة بغداد، علاوي: الحكومة غير جادة في القضاء على المحاصصة والميليشيات، العدد 1563في 2008/4/20، ص1.

(280) نقلاً عن: في حديث شامل مع صحيفة الشرق الأوسط، د. إياد علاوي يحمّل الحكومة المسؤولية الكاملة في تدهور الوضع الأمني 2009/8/26. www.ALwifaq.com.

(281) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص1 ـ 2.

(282) تمسك العراقية باستحقاقها الانتخابي هو لمنع الانقلاب على الديمقراطية، من تصريحات الحركة وبياناتها في 2010./10/31.

(283) مقابلة شخصية للباحثة مع د. إياد علاوي، مصدر سبق ذكره.

(284) نقلاً عن: جريدة بغداد، في اجتماع لها برئاسة د. إياد علاوي تدعم المؤتمر الوطني المزمع عقده قريباً، العدد 2441 في 2012/1/19.

(285) نقلاً عن: جريدة بغداد، تواصل التصعيد السياسي، المالكي يدعو للالتزام بالدستور و د. إياد علاوي يطرح ثلاثة خيارات وصالح المطلك يرفض التراجع، العدد 2881 في 2012/1/19 ص2، وكذلك ينظر: تصريح حول تعليق عضوية ائتلاف العراقية في مجلس النواب في 2011/12/17 وكذلك الموقع نفسه ينظر: موقف ائتلاف العراقية من الأوضاع السياسية الراهنة وتعليق حضورها في مجلس النواب والوزراء في 2012/1/29.

(286) النظام الداخلي لحركة الوفاق الوطني العراقي، نشرة داخلية صادرة عن حركة الوفاق الوطني، بلا مكان أو تاريخ وكذلك ينظر: www.ALwifaq.com.

(287) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص7.

(288) مقابلة شخصية مع ستار الباير أمين سر حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(289) مقابلة صحفية مع الأمين العام لحركة الوفاق الوطني د. إياد علاوي، مجلة الوطن العربي، مصدر سبق ذكره.

(290) جريدة بغداد، د. إياد علاوي: الأجهزة الأمنية غير كفوءة ووضعها غير مرتب، العدد 1941 في 24/ 2009/11، ص1، وكذلك ينظر: تصريح الحركة بعنوان: رد العراقية على السيد قاسم سليماني في 2012/1/21، وكذلك ينظر: تصريح الحركة بعنوان: علاوي: لا قوانين في العراق..والأمور ماضية باتجاه التفرد وهذا يقود إلى الدكتاتورية، في 2012/1/29، مصدر سبق ذكره.

(291) مقابلة مع د. إياد علاوي الأمين العام لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(292) مقابلة شخصية مع ستار البابر أمين سر حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره

(293) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، مصدر سبق ذكره، ص2.

(294) أسس وميثاق حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص2.

(295) جريدة بغداد، لهذا كله تنتخب القائمة العراقية، العدد 987 في 2005، ص1.

(296) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي الأمين العام لحركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(297) جريدة بغداد، حركة الوفاق الوطني تدعو جميع الأطراف إلى الكف عن إذكاء الفتنة الطائفية، العدد 2439 في 2012/1/17، ص1.

(298) جريدة بغداد، د. علاوي: المحاصصة الطائفية أنتجت الفتنة، العدد 1311 في نيسان 2006.

(299) تصريح الحركة، د. علاوي: لا قوانين في العراق...والأمور ماضية باتجاه التفرد وهذا يقود إلى الدكتاتورية، مصدر سبق ذكره.

(300) جريدة بغداد، كلمة د. إياد علاوي في اجتماع القائمة العراقية، العدد 3441 في 2012/1/19.

(301) جريدة بغداد، د. علاوي: العراق في مأزق والحكومة عاجزة، العدد 1302 في 4 نيسان 2006، ص1.

(302) جريدة بغداد، د. علاوي: العراق هو العشيرة والدين ركن أساس ويشكل قيم المجتمع، العدد 1541 في 24 شباط 2008، ص2.

(303) جريدة بغداد، العراقية والفضيلة تنتقدان تشكيل الحكومة على أسس طائفية وعرقية، العدد 1588 في 26 أيار 2008.

(304) مقابلة شخصية مع أمين سر حركة الوفاق الوطني ستار البابر، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: جريدة بغداد، العدد 2116 في 22 آب 2010.

(305) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي، مصدر سبق ذكره.

(306) مقابلة شخصية مع انتصار علاوي، مصدر سبق ذكره.

(307) أسس وميثاق حركة الوفاق، مصدر سبق ذكره، ص2، وكذلك ينظر: النظام الداخلي، ص5.

(308) انجازات د. إياد علاوي أثناء توليه رئاسة الوزراء، مصدر سبق ذكره.

(309) البرنامج السياسي للقائمة العراقية، مصدر سبق ذكره.

(310) أسس وميثاق حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره، ص1.

(311) مقابلة شخصية مع ستار البابر أمين سر حركة الوفاق الوطني، مصدر سبق ذكره.

(312) جريدة بغداد، د. علاوي: ليس باستطاعة أية جهة قيادة البلد لوحدها، العدد 154 في 17 آذار 2008.

(313) جريدة بغداد، الدكتاتوريون الجدد، مصدر سبق ذكره.

(314) تصريح صادر عن حركة الوفاق الوطني العراقي بتاريخ 11 كانون الثاني 2012

(315) جريدة بغداد، هكذا العدل يا عدالة، العدد 1013 في 13 آذار 2005.

(316) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي، مصدر سبق ذكره.

(317) مقابلة شخصية مع انتصار علاوي مديرة قسم الإعلام في الحركة، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: موقع الحركة على النت www.ALwifaq.com.

(318) جريدة بغداد، د. علاوي: العراق يحتاج إلى الإيثار وليس الاستئثار، العدد 97 في 5 كانون الثاني 2005، ص1.

(319) مقابلة شخصية مع د. إياد علاوي، مصدر سبق ذكره.

الفصل الرابع

التسامح في فكر الأحزاب الإسلامية العراقية المعاصرة

الفصل الرابع

التسامح في فكر الأحزاب الإسلامية العراقية المعاصرة

بعد أن تبنى العراق النظام الديمقراطي وطبّقه بعد عام 2003، ظهرت للعلن مجموعة كبيرة من الأحزاب القديمة منها والجديدة، خاصة الأحزاب الإسلامية[1]، وهي مؤسسات سياسية لها مبادئها وأهدافها المستمدة من الإسلام، وتلتقي برامجها على اختلافها على المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في المجتمع. وقد مثلت الأحزاب الإسلامية بعد ظهورها جزءاً مهماً من مجموعة الأحزاب المشاركة في العملية السياسية في العراق، وتنامى دورها على الرغم من حداثة اشتراكها في السلطة[2]، لذلك كان الاهتمام بالأحزاب الإسلامية يعود إلى وصولها للسلطة أولاً، ولأن الشعب العراقي بدأ نقاشاً بشأن الهويات العراقية الإسلامية بعد وصول تلك الأحزاب والحركات للسلطة ثانياً، ولأن الإسلام أدى أدواراً في تشكيل الدولة والمجتمع في العراق من منظور تاريخي ثالثاً[3]، وسنتناول في هذا الفصل أنموذجين من الأحزاب الدينية الإسلامية العراقية وهما: حزب الدعوة الإسلامية في المبحث الأول والحزب الإسلامي في المبحث الثاني.

المبحث الأول

التسامح في فكر حزب الدعوة الإسلامية

تبدو الاختلافات والتباينات التي أضعفت وفككت النسيج الاجتماعي العراقي وعطلت دورة الحياة السياسية الطبيعية فيه، قابلة للحل بما يحقق في النهاية ما افتقر إليه الواقع العراقي ولزمن طويل من الاستقرار، بشرط سيادة روح التسامح السياسي والاجتماعي والديني والمذهبي، القادرة وحدها على أن توصلنا إلى احترام الآخر المختلف مهما كان، والتعايش معه وفقاً لمفهوم ومبادئ المواطنة التي تجمع كل العراقيين[4]. ولّما كان حزب الدعوة الإسلامية من الأحزاب الدينية الإسلامية العراقية ذات الدور القيادي في العملية السياسية بعد 2003، بحكم قاعدتها الشعبية، ومشاركتها في مؤسسات الدولة الرئيسة كافة وممارستها لسلطاتها، كان لابُدَّ من دراسة موقفه الفكري من التسامح بحكم المسؤولية السياسية الكبيرة التي تقع على عاتقه، وهذا ما يعالجه المبحث الأول من هذا الفصل بمطلبيه الأول المتعلق بالنشأة التاريخية والثاني المتعلق بموقف الحزب الفكري من التسامح.

المطلب الأول: النشأة التاريخية لحزب الدعوة الإسلامية

نشأ حزب الدعوة في ظروف بالغة التعقيد والخطورة[5]، إذ بدأت تتبلور في أواسط عقد الخمسينيات من القرن العشرين فكرة تشكيل حزب إسلامي في العراق ينهض بأعباء المرحلة، وعن ذلك يقول صاحب الفكرة السيد مهدي الحكيم،

«تكلمت في وقتها مع السيد طالب الرفاعي وعبد الصاحب دخيل ومحمد صادق القاموسي على أساس أن نعمل حزباً، وعقدنا عدة اجتماعات وجلسات حول الموضوع، وكان السيد طالب الرفاعي أعقلنا من الناحية السياسية، باعتبار اتصاله بحزب التحرير والإخوان المسلمين، ومن خلاله تعرفنا على الشيخ عارف البصري»[6]. واقترح السيد طالب الرفاعي بعد ذلك على السيد مهدي الحكيم طرح الموضوع على احد علماء الحوزة وفضلائها وهو (السيد محمد باقر الصدر)، ولكن السيد مهدي أبدى خشية مما كان يسود أجواء الحوزة من موقف، يرى في العمل السياسي نوعاً من الحرمة الشرعية، مما يجعلها لا تسمح بذلك، إلا أن السيد طالب أخبره بأن السيد الصدر ليس من ذلك النمط، فتشجع السيد مهدي وقام بزيارة السيد الصدر في بيته وعرض عليه الموضوع فوافق[7].

وعلى الرغم من اختلاف أحد المؤسسين للحزب مع هذا الرأي[8]، إلا أن أغلب الآراء تؤكد الدور الكبير للسيد محمد باقر الصدر في اختيار اسم الحزب، ووضع أسسه ومنهجه والتنظير لمراحل عمله[9]. وقد كتب السيد الصدر في مقالة له لنشرة الدعوة، أن سبب اختياره اسم الدعوة هو: أن الدعوة تعبر تعبيراً دقيقاً على مهمة المجموعة بدعوة الناس إلى الإسلام[10]، وأكد ذلك أيضاً النظام الداخلي للحزب، الذي جاء في الفصل الأول منه: أن اسم حزبنا هو حزب الدعوة الإسلامية، وذلك لأننا دعاة الله وأنصار للإسلام[11].

وكان السيد الصدر ينشر أفكاره في مجله الأضواء الإسلامية، التي كانت تصدر في النجف في عهد عبد الكريم قاسم، وشارك فيها موسى الصدر ومحمد حسين فضل الله ومحمد مهدي شمس الدين[12]. وعقد الاجتماع الأول للحزب بحسب احد الآراء في 12 تشرين الأول 1957 الموافق 17 ربيع الأول 1377 هـ تيمناً بمولد النبي (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) في بيت السيد محسن الحكيم في كربلاء[13]. ويذهب رأي آخر إلى أن الاجتماع الأول كان عام 1957 في منزل السيد الصدر في مدينة النجف الاشرف، وعقد المؤتمر الأول في عام 1959 في كربلاء، لبحث الأوضاع السياسية المهمة في العراق[14]. ويرجع الجدل حول

تاريخ تأسيس الحزب إلى أن بعضهم عدّ الاجتماعات التمهيدية هي انطلاقة الحزب، على حين عدَّ آخرون أنها لم تأخذ الطابع الحزبي الصرف، بدليل أن السيد الصدر كان يجتمع مع بعض أصحاب الفكرة من دون حضورهم جميعاً، ويؤكد السيد طالب الرفاعي أن هذه الاجتماعات هي مرحلة الإعداد لتشكيل حزب الدعوة الذي انبثق في شهر تموز عام 1959، ويقول السيد مهدي الحكيم: (نستطيع القول إن حزب الدعوة تأسس قبيل أو بعيد 14 تموز 1958)[15].

وتعرض السيد الصدر نتيجة لذلك إلى نقد شديد لتأليفه حزباً سياسياً إسلامياً، لأنه أمر غير مألوف في أجواء الحوزة العلمية[16]، ورد سماحته برسالة على ذلك النقد برهن فيها أولاً على جواز بل وجوب قيام حكومة إسلامية في زمن الغيبة، وبين ثانياً أن الغرض من تشكيل الحزب الإسلامي، هو أن يكون طريقاً لإقامة هذه الحكومة الإسلامية، وبدون مشروعية الهدف لا معنى لقيامها مهما كانت المبررات[17]. وحصل الحزب على دعم وتأييد السيد محسن الحكيم، بدليل انتماء اثنين من أولاده إلى الحزب، ولا يمكن أن يكون ذلك بعيداً أو خارجاً عن علمه، وكان الكثير من وكلاء المرجعية في المدن والقرى والأرياف العراقية آنذاك أعضاء في حزب الدعوة الإسلامية[18].

أما الدوافع التي أدت إلى ظهور الحزب فهي[19]:

- غياب الفكر والثقافة الإسلامية وتدني مستوى الوعي السياسي الإسلامي بشكل عام.
- رفض واستنكار العمل السياسي الإسلامي وتشويه مفهوم الحزب الإسلامي لدى فئات عديدة من إفراد المجتمع خاصة في أوساط واسعة من الحوزة العلمية، نتيجة لارتباط تلك المفاهيم بمفاهيم غربية سابقة عليها.
- وجود تنظيم سياسي مؤثر، والمتمثل بالحزب الشيوعي العراقي الذي كان يسيطر على الساحة العراقية، ويروج لأفكاره وأطروحاته بين فئات المجتمع المختلفة.
- غياب روح الجهاد والعمل السياسي الإسلامي، إلا بشكل محدود جداً.

- قلة الدعاة الإسلامية المدركين لثقافة العصر، وغياب منهاج العمل والتغيير والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.
- انتشار الثقافة الاستعمارية الغربية.
- تأصل روح الطائفية والخلافات المذهبية في المجتمع، وانسحابها على أجهزة الحكم والإدارة داخل الدولة.
- وجود أنظمة سياسية رافضة لأي نشاط سياسي إسلامي.

وتتضمن المسوغات الشرعية التي استند إليها الحزب في عمله السياسي[20]:

المسوغ الأول: مستوحى من القران الكريم من قوله تعالى ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾[*].

المسوغ الثاني: السنة المطهرة، إذ حفلت الدعوة الإسلامية المحمدية بملامح العمل التنظيمي السري والعلني.

المسوغ الثالث: العقل الذي يحكم بأهمية إتقان العمل وصيانة العاملين الذين ينذرون أنفسهم لخدمة الإسلام.

المسوغ الرابع: ما أفتى به الفقهاء من جواز العمل السياسي والحزبي في الإسلام، فربما تجربة شخص عادي من الناس تدل إلى طريق الخير وتبتعد عن الشر و (الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما وجدها)[21].

وفي ضوء ذلك تتحدد العناصر الأربعة لثقافة الدعوة في[22]:

الفكر العام: وهو الفكر الذي يوضح الإسلام والمجتمع.

الفكر التنظيمي: وهو الفكر الذي يوضح الجانب العملي للدعوة.

الفكر السياسي: وهو الفكر الذي يوضح الإحداث في العالم الإسلامي والعالم.

الفكر الإيماني: وهو الفكر الذي يتعلق بسلوك الداعية.

ويرى السيد الصدر بخصوص أهداف الحزب، أن الروحية العامة للتنظيم الإسلامي تختلف اختلافاً جوهرياً عن الروحية العامة للتنظيمات الأخرى، فالعاملون في التنظيم الإسلامي يعملون لرسالة الله وليس لرسالة الإنسان، ويطيعون أحكام الله ولا يطيعون بشراً، ويأخذون جزاءهم من الله وليس من البشر(23)، لذلك فإن الهدف الأساس للعمل السياسي الإسلامي هو إقامة المجتمع الإسلامي للدولة الإسلامية، لأن الدولة هي الأداة السياسية التي يتم بها تطبيق الإسلام وإقامة أحكامه ... وبناء المجتمع والدولة، وتغيير الفرد والشخصية الإنسانية تغييراً يقوم على أساس قيم الإسلام ومبادئه(24).

وتنقسم أهداف الحزب على أهداف مرحلية وأهداف نهائية، والأهداف المرحلية هي التي تؤدي إلى تحقيق الأهداف النهائية، نظراً لتشابك وتداخل الأهداف، وتتضمن(25):

الأهداف المرحلية:

- بث الوعي الإسلامي وتربية الأمة تربية ايجابية.
- تعميق الوعي الحركي والتنظيمي بين إفراد المجتمع، وبناء التنظيم على أساس القرآن والسنة النبوية.
- إزالة الأفكار والتقاليد الغربية واستبدالها بالأفكار والمفاهيم الإسلامية.
- نشر الثقافة السياسية وتعميق المنهج الإسلامي في التقويم والتحليل السياسي وخلق الذهنية السياسية الإسلامية.

الأهداف النهائية:

- تحقيق المجتمع الإسلامي وتغيير علاقات الإفراد لتنسجم مع الإسلام.
- القيام بواجب دعوة العالم إلى الإسلام من باب الرسالة العالمية التي أخذها الإسلام على عاتقه.

ولا تختلف تلك الأهداف عن أهداف الحزب بعد 2003.

ويبين حزب الدعوة أنه يسير نحو تحقيق أهدافه سيراً تكاملياً دقيقاً، متبنياً أسلوب العمل المرحلي كسنة كونية وشرعة إسلامية، مستمدة من مسيرة الرسول الأعظم (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) في دعوته الأولى، وكضرورة يفرضها واقع الأمة والظروف العامة، وبناءً على ذلك تنقسم هذه المسيرة على أربع مراحل، هي[26]:

- المرحلة الأولى (التغييرية): وتتسم بالسرية التامة وعدم إفشاء اسم الحزب وعناصره وخططه، وتعمل فيها (الدعوة) على نشر الوعي الثقافي والتغييري في الأمة، وإيجاد الكتلة المنظمة المغيرة، وبناء الحزب كماً وكيفاً.
- المرحلة الثانية (السياسية): وتتمثل بالصراع مع السلطة بكل الوسائل والإمكانات المتاحة السياسية، العسكرية، الفكرية والإعلامية.
- المرحلة الثالثة (استلام السلطة): ويتم فيها بناء الدولة والمجتمع عموماً بعد استكمال عملية الصراع مع السلطة، وإقامة النظام الإسلامي في احد البلدان والأقاليم التي أنهى الحزب فيها المرحلة السياسية.
- المرحلة الرابعة (القيادية والتطبيقية): وتتمثل في تطبيق الشريعة الإسلامية ومراقبة عملية التنفيذ ومواصلة العمل لتحكيم الإسلام في جميع البلدان الإسلامية، ودعوة العالم إليه.

هكذا ينصب اهتمام الحزب أساساً على استرداد القاعدة إلى الإسلام، وجعل العقيدة الإسلامية في موضعها الرئيس من حياة الأمة، بما يمثل المدخل الأساسي لإصلاح المجتمع إصلاحاً شاملاً، وليس إصلاح بعض مظاهر المجتمع[27]. ونتيجة لذلك تعرض الحزب للملاحقة بعد أن تولى حزب البعث السلطة عام 1968، إذ جرى في 15 تموز 1969 إعدام الشيخ عبد العزيز البدري[28]، وبدأ الاتهام يوجه للسيد محمد مهدي الحكيم، وجرت ملاحقته حتى غادر العراق ليواصل عمله متنقلاً من بلد إلى آخر حتى اغتياله في السودان عاد 1971[29]، وجرى في العام نفسه اعتقال القيادي (عبد الصاحب دخيل) مع مجموعة من الدعاة القياديين وتم إعدامهم[30]، وجرى في عام 1974 إعدام قبضة الهدى أو الكوكبة الأولى التي

تضمنت الشيخ عارف البصري، والسيد عز الدين القبانجي، والسيد عماد الدين الطباطبائي والسيد نوري طعمه والسيد حسين جلوخان[31].

ودفعت الحملة العنيفة التي شنتها السلطة الحاكمة في العراق ضد حزب الدعوة والحركة السياسية الإسلامية عموماً، بالمرشد الروحي للحزب السيد محمد باقر الصدر إلى اتخاذ خطوة جريئة، بإفتائه بحرمة الانتماء إلى حزب البعث والمنظمات التابعة له، وهي خطوة هزت النظام الحاكم وأربكته[32]، وردت السلطات العراقية باتخاذ قرار اذار1980، الذي يعد فيه الانضمام إلى حزب الدعوة عملاً خيانياً عقوبته الإعدام[33]، وجرى عقب ذلك اعتقال السيد محمد باقر الصدر وشقيقته بنت الهدى وإعدامهما في التاسع من نيسان 1980[34]. وعلى الرغم من الضغوط التي تعرض لها الحزب بسبب القرارات الحكومية التي حرمته من حق العمل السياسي، واصل نشاطه الحزبي وهو في المهجر، وفتح له مكاتب عديدة في عدة دول عربية وغير عربية، وعمل مع الأحزاب العراقية كافة بتوجهاتها المختلفة العلمانية، الإسلامية، القومية لإسقاط النظام الدكتاتوري، وشارك أيضاً بعد عام 2003 في العملية السياسية ومجلس الحكم والمؤسسات الرسمية للدولة وخاصة السلطتين التشريعية والتنفيذية، بل وصل إلى رئاسة الوزراء فيها بعد انتخابات 2005 وانتخابات 2010[35].

المطلب الثاني: مقومات التسامح ومعوقاته في فكر حزب الدعوة الإسلامية

أولاً: مقومات التسامح في فكر حزب الدعوة الإسلامية

1 ـ المواطنة والديمقراطية:

يرى الحزب أن المواطنين العراقيين كانوا في العهد السابق (النظام البعثي)، محرومين من كل حقوق المواطنة حتى من أبسط تلك الحقوق، فالفرد لا يحق له اختيار من يشاء في الحكم، وتسيير القلة الحزبية الدولة ومؤسساتها وأجهزتها،

تحولت فيما بعد إلى سلطة فردية تعمل على إثارة النعرات القومية، والدينية، والطائفية في العراق لتمزيق وحدته، ثم هناك الإعدامات لأصحاب الآراء المخالفة حتى من اقرب الناس إليهم (الشيوعيين)، الذين دخلوا معهم في جبهة موحدة عام 1973، فتعرض الشيوعيون أيضاً إلى الاعتقالات والتعذيب والقتل، وهو ما عانى منه كافة أبناء الشعب من المعارضين السياسيين للنظام، ثم التهجير وسحب الجنسية وإصدار القوانين التي تفرق بين الزوج وزوجته، على أساس عنصري قومي، وغيرها من الأعمال التعسفية الوحشية التي لا تليق بحقوق المواطنة[36].

لذلك دعا البرنامج السياسي الانتقالي للحزب عام 1991، إلى ضمان حقوق المواطنة السياسية، كحق الترشيح، والانتخاب، ووضع دستور ومؤسسات تشريعية، تنفيذية، قضائية، تقوم بدورها الفعلي، والحقوق الأخرى منها إعادة الجنسية العراقية فهي حق طبيعي لا يجوز سلبه من أي مواطن ولأي سبب، وحق التملك والسكن وإعادة الأراضي والأملاك للذين صودرت منهم ومن العمل لأي مواطن، ورفض أية أعمال للسخرة، وضمان حقوق المرأة والطفل، وإلغاء كافة القوانين التي أصدرها النظام، والتي مزقت عرى الآراء العراقية ووحدتها[37]. ورأى الحزب، تأسيساً على ذلك، أن علاقته مع الآخرين علاقة تكاملية لا تفاضلية أو الغائية، فهو يعترف بالآخرين وحقهم بالاختلاف فهناك الآخر الديني، الاثني، القومي، لكنهم جميعهم مواطنون يجمعهم وطن ودستور واحد.

ويرجع الحزب في موقفه هذا من الآخرين وعلاقته بهم، إلى السنة النبوية إذ أقام الرسول (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) حاضرة الإسلام في المدينة المنورة، التي كان اليهود يعيشون فيها ويمارسون طقوسهم ويقومون بأعمالهم تحت مرأى المسلمين ومسمعهم، وجاء الإمام علي (عليه السلام) إلى الكوفة وفيها مسيحيون، وكان من جملة أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام) الذين استشهدوا معه اثنان من المسيحيين[38].

وعلى الرغم من إيمان الحزب بمفهوم المواطنة، فإنه لا يريد أن يجمع كل الآخرين ولا يلغي خصوصياتهم الذاتية، بل هو يعترف بشخصية الآخرين ومكوناتهم

المختلفة دينياً، طائفياً [39]. وعليه أكد الحزب بعد 2003 أهمية بناء مجتمع إنساني، يتمتع بحقوق المواطنة كافة من دون تمييز فكري، سياسي[40]، ونص في برنامجه السياسي لعام 2004 (على أن الدولة مسؤولة عن رعاية حقوق المواطنة من غير أي تمييز، وقد اعتمد الإسلام المساواة كمبدأ كما ورد في وصية الإمام علي (عليه السلام) لعامله على مصر مالك الاشتر (رضي الله عنه) أن يولي جميع الرعية الدرجة نفسها من الاهتمام والرعاية لأنهم (أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)، لذلك أكد الحزب المساواة بين العراقيين في الحقوق من دون أي تمييز، وأن القانون يحميهم ويضمن تمتعهم بكافة الحقوق الإنسانية، وأن أموالهم وممتلكاتهم وأرواحهم ومساكنهم مصونة ولا يجوز التعرض لها، والجنسية العراقية هي حق لكل من ولد وترعرع على ارض العراق، وتعاد الجنسية إلى الذين سلبها منهم النظام البائد، ولا تختلف الحقوق الأخرى للمواطنة عن الحقوق التي تضمنها البرنامج الانتقالي لعام 1991، وكما أوضحنا سالفاً [41]، أن المواطنة تتطلب الولاء للوطن على حساب الاتحادات الأخرى دون إلغائها[42].

ويرى الحزب في السلطة السياسية أداة من أدوات التغيير لإقامة الحياة الإسلامية، وليست غرضاً مستقلاً[43]، أما طريقة تداول السلطة، فإن الحزب يؤمن بأن الله تعالى مصدر السلطات جميعاً، وهذه الحقيقة تعدّ أعظم ثورة أعلنها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان، ومن أجل منع إساءة استخدام السلطة، فإن الحزب يؤمن بأن الله تعالى قد وضع خطين يقوم عليهما المجتمع الإسلامي، ويمكن من خلالهما تنسيق وتنظيم شؤون الحياة الاجتماعية للإنسان على الأرض، الخط الأول هو خط الخلافة: أي إن الله تعالى قد أناب الجماعة الإنسانية في الحكم وقيادة الكون، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الأفراد لأنفسهم وشرعية ممارسة الإنسان حكم بنفسه، بوصفه خليفة لله تعالى في الأرض. وتعني عملية الاستخلاف هنا[44].

- انتماء الإنسان إلى محور واحد هو المستخلف أي الله تعالى.
- تحرير الإنسان من كل أنواع الاستغلال والاستبداد.

- أن جميع أفراد المجتمع هم عباد الله تعالى وهم متساوون وينبغي لذلك أن يكون التفاضل على أساس التقوى والعلم والجهاد.
- أن الخلافة استئمان لذلك تفترض وجود المسؤولية والإلتزام بها.

والخط الثاني هو خط الشهادة: ويمثل التدخل الإلهي من أجل حماية الإنسان من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الإلهية.

ولم تستخدم لفظة الديمقراطية كآلية وفكرة في عمل النظام السياسي في أدبيات الحزب ووثائقه قبل 2003، إلا أن تلك الأدبيات والوثائق أكدت الشورى التي تقترب من الديمقراطية من حيث المضمون. ويمكن القول إن الحزب مر في مقاربته للديمقراطية في مسيرته السياسية بثلاث مراحل هي[45]:

مرحلة نظرية الشورى:

رأى الحزب في هذه المرحلة، ووفقاً لأفكار السيد محمد باقر الصدر، إن مبدأ الشورى هو الأساس في شرعية الحكم الشوري، ولكنه ليس المبدأ الوحيد. وقد مال الحزب في هذه المرحلة إلى منح المجتهد دوراً رئيساً حتى في نظام الشورى، بتوليته مسؤولية لا يشاركه فيها الآخرون، واعتمد الحزب في داخله نظام الشورى وليس ولاية الفقيه، فكان الأخذ بمبدأ الانتخاب والقيادة الجماعية واختلاف المواقف من ولاية الفقيه وارتباط الحزب بها، مما أوجد خلافاً داخلياً فيه، إذ كان (كاظم الحائري والآصفي) مصرين على ارتباط الحزب بولاية (الإمام الخميني)، الذين رأوا أن يكون له ممثل في الحزب، إلا أن احمد الخميني أوضح للحزب أن الخميني لا يتدخل في شؤون الحزب، ونتيجة لذلك أنشأ الحزب المجلس الفقهي الذي حُل بعد عام 1988 لمراقبة قرارات الحزب، حتى لا يصدر خطأ ولا يتخذ قراراً محرماً، وبذلك تأكدت الهوية الوطنية للحزب وعدم ارتباطه بإيران[46].

مرحلة نظرية ولاية الفقيه:

تبدلت في نهاية عقد السبعينات قناعة السيد محمد باقر الصدر، واتجهت للأخذ بمبدأ (ولاية الفقيه)، إذ رأى في وجود المجتهد المتصدي للحكم أساساً

لشرعية الحكم، ولكن دون أن يغير وجود الفقيه دور الأمة، وكان حزب الدعوة في تلك الآونة في إيران، إذ كانت تُرفع شعارات (الموت لمن يعارض ولاية الفقيه)، أو ما يسمى (ضد الفقيه)[47]، لذلك قررت أغلب القيادات السفر خارج إيران وتشكيل القيادة العراقية الخالصة للحزب في لندن، فالحزب يؤمن بالشورى في داخله وخارجه، لكنه اتخذ مبدأ ولاية الفقيه العامة بالكامل سنة 1981، استجابة للضغوطات الخارجية، ولأن طبيعة المرحلة هي التي دفعت لذلك، وإلا فإنه يأخذ بالشورى أنطلاقاً من قوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم)[48]، وقد اختلفت القيادة الحزبية مع السيد الصدر في هذا الجانب، وهنا يجب الإشارة إلى أن منح الولاية للفقيه، لا يعني أنه الحاكم الفعلي أو رئيس الجمهورية مثلا، بل له أن يوكل التنفيذ إلى من تنتخبه الأمة ولو كان من خيرة الفقهاء، في حين يقوم هو بالإشراف والإرشاد ضماناً لعدم الانحراف عن خط الإسلام الصحيح، وهو لا يعني أيضاً انفراد واستبداد الفقيه في رأيه من دون مشورة الآخرين من ذوي الكفاية والاختصاص[49].

مرحلة الجمع بين الشورى وولاية الفقيه:

بعد الأخذ بنظام ولاية الفقيه في إيران، اضطرت القيادات الإيرانية إلى تعديل الدستور لظهور مشاكل فقهية وأنماط من الاستبداد، فضلاً عن ضعف التعددية السياسية والمذهبية وهو ما لا يمكن تطبيقه في العراق، إذ أدرك الحزب أن الواقع فيه مختلف لكونه بلداً متعدداً دينياً، مذهبياً، قومياً[50]. وعليه يرى الحزب بأن العمل السياسي وتحمل المسؤوليات السياسية واجب كفائي على مجموع أبناء الأمة، فيجب فسح المجال للجميع ليمارسوا دورهم السياسي وليساهموا في خدمة الأمة والمجتمع ويضعوا طاقاتهم في هذا المجال، عن طريق التنظيم السياسي وإنشاء الأحزاب والمنظمات والمشاركة السياسية في إدارة الشؤون، ورسم سياسة الدولة على أساس قيم الإسلام، وهذا يعني إقامة الحياة السياسية على أساس الشورى[51].

لذلك تبنى الحزب مبدأ الشورى والانتخاب منذ 1991، إذ تضمن برنامجه الانتقالي لعام 1991: تأكيد أن الانتخابات إحدى وسائل تداول السلطة سلمياً، لأن تغيير أنظمة الحكم إما أن يتم عن طريق (الانقلاب العسكري، أو الاغتيال السياسي، أو

الثورة الشعبية، أو الانتخابات)[52]، ولهذا تضمن برنامجه السياسي لعام 2004، مبدأ الشورى والانتخاب المباشر الحر ومشاركة جميع العراقيين في صياغة الدستور، الذي يستلهم روحه ومبادئه ومواده من الشريعة الإسلامية وقيم المجتمع العراقي الأصيلة ومثله وأعرافه، وينتخب الشعب المجلس الوطني مع مراعاة التكوين القومي، الديني، المذهبي لمكونات الشعب العراقي، واعتماد مبدأ الفصل بين السلطات، وتحديد وتشكيل السلطة التنفيذية والقضائية، إذ يكون النظام تجسيداً حقيقياً لرؤى وأهداف الشعب وليس على أساس سلطوي، فردي، طائفي، طبقي..[53].

ويعني هذا أن الحزب طرح برنامجاً جديداً يتسم بالانفتاح، بل أنه عد السعي لإقامة دولة إسلامية على الأنموذج الإيراني أمراً غير صائب، وأنه قصر نظر سياسي لعدم وجود بيئة سياسية مناسبة في العراق المتنوع الأعراق والملل، فضلاً عن عدم اتساق هكذا نظام مع الواقع السياسي، وهي أطروحات تزامنت مع انتقال مركز جاذبية الحزب من إيران إلى العاصمة البريطانية لندن، التي وفرت للحزب حيز حركة أوسع وحرية أكثر[54]. لذلك دعا الحزب إلى تنظيم انتخابات لوكلاء الشعب أو لنواب الأمة، وانتخاب رئيس الدولة للقيام بعرض المشاكل التي تواجه الأمة، وتنظيم انتخابات حرة لمجالس البلديات في كل محلة ومدينة وكل بلد وقرية، وإعطاء هذه المجالس صلاحيات واسعة في الخدمات المختلفة والاتجاه نحو اللامركزية في مجال الخدمات، وتنظيم انتخابات حرة لمجالس النقابات والجمعيات المهنية المختلفة بعيداً عن جميع الضغوط مهما كان نوعها[55]، وبذلك لم يستعمل الحزب لفظة الديمقراطية لكنه قال ما يشبهها بحديثه عن الانتخاب بأسم الشورى[56].

لكن البرنامج السياسي للحزب والذي صدر عام 2004، استخدم مصطلح الديمقراطية التي رأى فيها آلية إدارية وسياسية وقانونية لتداول السلطة بصورة سلمية، إذ تتضمن مفردات الدستور أو البرلمان والانتخابات والتعددية السياسية، وحرية العمل السياسي، وحرية التعبير والاجتماع والصحافة والتظاهر، واستقلال القضاء، وخضوع الحكومة للسلطة التشريعية، فهي آلية سلمية لتداول السلطة عبر الكتل البرلمانية والتنافس الحزبي والفردي على قاعدة خدمة الوطن والمواطن،

فالديمقراطية تأتي مقابل الاستبداد والديكتاتورية والقمع السياسي والإرهاب الثقافي والحرمان الاقتصادي الذي تمارسه الأنظمة المستبدة ضد شعوبها[57].

هكذا يكون الحكم الديمقراطي آلية مقبولة لدى الحزب ومطلوبة منه لتحقيق العدل والرفاه الاجتماعي، لأن غياب العدل يؤدي إلى ظهور الظلم والاستبداد والدكتاتورية وحرمان المرأة من المجالات الحيوية في المجتمع[58]. وقد أكدت أدبيات حزب الدعوة أن تلبية طموح الشعب العراقي تتطلب اعتماد نظام تعددي دستوري، يعتمد الانتخابات الحرة، ويحدد آليات عمل السلطات الثلاث[59]. ويعتمد حزب الدعوة في تحقيق أهدافه إلى جانب الوسائل السلمية عن طريق الانتخابات، على وسائل الإعلام لتعبر عن آرائه وبرامجه وأهدافه، وهي متمثلة بقناة آفاق التي تأسست عام 2005، وبثت فعلياً عام 2006، فهي قناة تتبنى الأصالة والاعتدال، وتخاطب كل أطياف وقوميات وأديان الشعب العراقي، وصحيفة البيان التي تأسست في 5/27/ 2008، التي تركز في معظم افتتاحياتها على الوحدة الوطنية والمصالحة وترسيخ مبادئ دولة المؤسسات ومحاربة الطائفية السياسية، وتدعو إلى المشاركة الوطنية والابتعاد عن كل حالات الاحتقان بين مكونات الشعب العراقي[60].

وأكد الحزب أيضاً تطلعه لإقامة عراق تعددي سواء كانت التعددية سياسية أو حزبية، من أجل أن يمارس هذا الشعب حقه الطبيعي في إمضاء إرادته في إقامة نظام تعددي[61]، فالأمة هي صاحبة الحق في السيادة وهي التي تختار ممثليها عن طريق الانتخابات[62]. لذلك أكد برنامج الحزب لعام 2004 المشاركة السياسية الفعالة لأبناء الأمة رجالاً ونساء وبالوسائل الآتية[63]:

- انتخاب رئيس الدولة عن طريق الاختيار المباشر من الأمة.
- انتخاب ممثلي الأمة في الجمعية الوطنية بطريق الاختيار المباشر.
- انتخاب أعضاء المجالس البلدية ومجالس الإدارة المحلية عن طريق الاختيار المباشر.
- قيام الأحزاب السياسية والجمعيات المهنية والخدمية وغيرها على أساس الشورى وفرز قياداتها وإداراتها عن طريق الانتخاب المباشر.

هكذا يمكن القول إن الحزب لا يرى تناقضاً على مستوى الآليات بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، ولاسيما مجالات احترام رأي الأمة وحفظ حقوقها، إذ إن الخلافات الأيديولوجية لا تحول دون الأداء الديمقراطي واحترام إرادة الشعوب، وأن الإسلام يقر بأن الأمة صاحبة القرار فيما يتعلق بشؤونها السياسية والعامة(64)، وأن الانتخابات كمبدأ في الحقل البرلماني لا تتعارض مع مبادئ ومنطلقات حزب الدعوة خصوصاً، وأنها تتحرى الأكفأ والأمين(65). ويرى الحزب أن للديمقراطية سمات، أولها الخلفية الفلسفية الليبرالية التي تعطي للشعب حق أن يحكم نفسه، والفهم الإسلامي يؤكد صيغة ولاية الأمة على نفسها، والأخرى كون الديمقراطية آلية لإدارة السلطة وتداولها، وهنا لا يوجد في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق، لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الفقه العام يمنع اعتماد الديمقراطية ووسائلها ومؤسساتها(66).

ويرى حزب الدعوة الإسلامية في التعددية الحزبية أمراً طبيعياً لاختلاف قضايا الأفراد وأهدافهم ومصالحهم، وهو يؤمن بوجود الأحزاب الإسلامية وليس الأحزاب القائمة على أساس قومي (عربي، فارسي، تركي...) أو مذهبي (شيعي، سني، كاثوليكي، بروتستانتي) أو إقليمي (مصري، سوداني..) أو طبقي (عمال، فلاحين..)، لأن هذه التكتلات تعمل على تفكيك وحدة الشعب وتمزيق الوجود الواحد للأمة(67). وعلى هذا الأساس يعرّف حزب الدعوة الحزب الإسلامي بأنه: (كل حزب انتظم أفراده واجتمعوا لنصرة الإسلام على أساس من التوالي والنصرة الشرعية والشروط القرآنية)، وأن القرآن الكريم قد ذكر وجود الحزب (حزب الله) في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (*) وقوله تعالى:﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ..﴾(68)، أي إن الشريعة تحدد شرط العمل الحزبي في توحيد المسلمين وعمل الخير، بما يجعل المصلحة الإسلامية فوق كل شيء في العمل الحزبي، فليست الحركة الإسلامية والحزب والتنظيم إلا مؤسسة وجهاز من أجهزة الدعوة إلى الله والجهاد في سبيل نشر الإسلام والدفاع عنه(69). ويعمل الحزب الإسلامي على جمع كافة القوميات والأقاليم والطبقات

تحت ظل الفكرة العالمية الإلهية، وهو لا يعادي إلا أصحاب المبادئ الملحدة أو المنكرين لدين الإسلام[70].

ويرى الحزب نفسه داخل الحركة الإسلامية واحداً من الأحزاب والنشاطات والتنظيمات الإسلامية العامة، فيدعو كافة الأحزاب الإسلامية إلى العمل والالتزام بقاعدة (سابقوا إلى الخيرات)[71]، وهو يرى في تعددها اختلافاً بالاجتهاد حول المواضيع والقضايا السياسية والاجتماعية وكيفية التحولات التي تجري عليها، وهذا التعدد أمر طبيعي، فقد أقر الإسلام الاختلاف في فهم الأشياء والقضايا، ولكنه لم يقر الخلاف المؤدي إلى النزاع والشقاق.

ويرى الحزب في اندماج الأحزاب الإسلامية ما داموا مختلفين أمراً غير مهم لإنجاح العمل الإسلامي، ليبقى باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً للجميع[72]، لكن الحزب يدعو أيضاً وفي الوقت نفسه إلى التعارف والتعاون بين كافة الكتل والأحزاب والجماعات السياسية، لإنجاح مهمتها السياسية والوقوف بجانب كافة محاولات إثارة الفرقة المذهبية[73]. لذلك ينظر الحزب بمودة وألفة للعمل الإسلامي في مصر (الإخوان المسلمون)، وفي باكستان والنهضة الإسلامية في اندونيسيا وجماعة النور في تركيا[74]. وحدد حزب الدعوة للأحزاب الإسلامية وظائف متعددة هي[75]:

- المساهمة في عملية التغيير وإغناء الحياة السياسية.
- الدعوة إلى الإسلام وتوسيع دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- تسديد السيادة العامة للدولة.
- ممارسة المعارضة السياسية عند حصول انحراف لدى السلطة.

وعلى صعيد الواقع، فأن حزب الدعوة الإسلامية وجد نفسه مدعواً إلى الاعتراف بالتعددية الحزبية، وإيجاد الصيغ الملائمة للتعامل مع هذا الواقع.

ويعتقد الحزب بإمكانية تنظيم العلاقة بين السلطات الثلاث، على قاعدة الجمع بين نظرية ولاية الفقيه ومبدأ الفصل بين السلطات بما يؤسس نظرية سياسية تجعل من السلطات الثلاث الحاكمة في المجتمع (التشريعية، التنفيذية، القضائية)،

مستقلة بعضها عن بعض وخاضعة في الوقت نفسه لسلطة الولي الفقيه، في الإشراف والرقابة على ممارسة تلك السلطات بصلاحياتها داخل المجتمع الإسلامي[76].

وقد أعلن الحزب صراحة أن السلطات في الدولة الإسلامية ينفصل بعضها عن بعض، وتمارس كل سلطه صلاحياتها وفقاً للأسس التي بينتها الشريعة الإسلامية[77]. ويرى الحزب أن الدولة الإسلامية، هي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستعمله تشريعاً لها، وهي دولة ذات عقيدة تكون السيادة فيها للقانون، وتتحمل مسؤولية تطبيق الإسلام والحفاظ على مصالح الأمة، وهي مخولة بتمثيلها والنيابة عنها، وتستمد الدولة شرعية سلطاتها من قيامها على أساس الإسلام وتنفيذها لأحكامه وقيمه[78]. واستناداً لذلك قسم الحزب السلطات إلى تشريعية وتنفيذيه وقضائية، ثم زاد عليها سلطة رابعة هي سلطة الأمة المتمثلة في ممارسة مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عبر مراقبة سياسة الحكومة ومحاسبتها وإقالتها عند ثبوت تقصيرها، وتنتخب الأمة مجلساً للشورى ليمارس هذه الصلاحية بوصفه النائب عن الأمة في ممارسة سلطاتها هذه[79]، لذلك حاول الحزب بعد عام 2003 تطبيق الشريعة الإسلامية في الكثير من القوانين التي تشرعها السلطة التشريعية، مع مراعاة حقوق الكيانات الأخرى غير الإسلامية[80].

ويرى الحزب في مجلس الشورى جهة تشريعية ورقابية، تأتي بإرادة الشعب وفقاً للدستور العراقي، وكلما تحرك المجلس وأدى واجباته بشكل دستوري وقانوني، فذلك يعني نضوج العملية السياسية، والبرلمان اليوم بني على أسس ديمقراطية ومستوعبة للتنوعات والاتجاهات السياسية المختلفة في هذا الإطار البرلماني، وإذا ما اخفق البرلمان، فذلك يرجع إلى قلة التجربة لأن التجربة البرلمانية انقطعت منذ العهد الملكي، وكذلك وجود أطراف لا زالت غير متفاعلة بشكل فاعل مع العملية السياسية ومع التغير الحاصل بعد 9 نيسان 2003، فهي تبدي معارضتها وتحفظاتها وموقفها من خلال هذا المجلس مما أدى إلى إعاقة عمله[81].

ويرى الحزب بخصوص القضاء أنه مقدس ولا سلطان عليه غير سلطان الحق

والعدل، وهو مسؤول عن فض المنازعات ومعاقبة الخارجين عن القانون الشرعي، فلا حصانة لأحد أمام عدل القانون وسلطانه، والترافع حق مكفول للجميع والمتهم بريء حتى تثبت إدانته(82)، ويستند الحزب في ذلك إلى قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (*). ويؤكد الحزب استقلال القضاء ونزاهته، وأن يتم اختيار القضاة وفق مواصفات حيادية، وأنه لا حصانة لأحد أمام عدل القضاء وسلطته، وحقوق الترافع والدفاع والاستئناف والمطالبة بالتعويض في حال البراءة مكفولة، ولا جريمة ولا عقاب إلا بنص قانوني، ولا سريان لمادة قانونية بأثر رجعي، وحق المتهم بالترافع، بل ودعا إلى حق المواطنين في رفع الشكوى ضد المسئولين في الدولة المتسببين بأضرار مادية ومعنوية بحقهم(83).

ويرى الحزب أن حقوق الإنسان وحرياته قد سحقت منذ وصول البعث إلى السلطة 1968، فكانت الحرية الضحية الأولى للنظام الذي صادر حرية التنظيم السياسي والعمل النقابي.. وحرية الصحافة وحرية المواطنين الدينية وحرية الاجتماعات والتظاهرات السلمية وحرية السفر(84). لذلك أكد الحزب في برنامجه الانتقالي لعام 1992 حرية الرأي في العقيدة والفكر، وحق ممارسة الشعائر الدينية، وحق تشكيل الأحزاب والجمعيات وحرية السفر والتنقل... وأن الحكومة يجب أن تساوي بين المواطنين دون تمييز، وعليها الالتزام بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإن تقدم الضمان الاجتماعي للمواطنين، وتضمن وتصون حقوق المواطن في الانتخابات والترشيح والتعليم والعمل...(85).

وأكد الحزب هذه الحقوق أيضاً في برنامجه السياسي لعام 2004، و بين فيه أن الحرية حق ثابت من حقوق الإنسان، وليس لأحد أن يسلب إنسان حريته إلا ما يضر منها بالصالح العالم، والحرية مفهوم إسلامي أصيل يضمن للإنسان التعامل مع الواقع بروح المسؤولية وتعبير عن إرادة الإنسان وحقه في الاختيار، كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (*)(86). لذلك يرى أهمية حماية حقوق الإنسان وترسيخ قيم الحرية وتحقيق العدالة الاجتماعية، والرفاهية والتقدم والمساواة بين المواطنين ومعاملتهم على أساس المواطنة واحترام كافة التنوعات،

ضمن إطار التعددية وخاصة التعددية السياسية عبر الانتخاب والحوار البناء وحرية التعبير[87].

ويرى الحزب أن احترامه لكرامة الإنسان يأتي من النظرة الإسلامية للإنسان، الذي كرمه الله سبحانه وتعالى، وجعله خليفة في الأرض التي سخرها له ليعمرها ويستفيد من خيراتها[88]، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى:﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[*]

ويؤمن الحزب بأن المجتمع الإسلامي مجتمع تعاوني، لذلك فإن حرية التنظيم الشعبي والمهني وتأسيس النقابات والمنظمات والجمعيات ذات النفع العام حق للجميع، بشرط أن لا تتعارض كافة النشاطات والأهداف مع أحكام الشريعة الإسلامية وقيمها[89]. ويرى حزب الدعوة أنه يمكن أن يتعايش مع الأحزاب والنقابات والجمعيات الدينية والاجتماعية والكيانات السياسية والاجتماعية المعنوية ويلتقي بها في عمله اليومي[90]، ويؤمن بوجود التنظيمات المهنية والجمعيات والنوادي التي لها أسماء متعددة نقابة، اتحاد، جمعية، وأن يكون لكل منها قانونه الخاص وتعليماته وأهدافه الخاصة بالعمال، الفلاحين، الطلبة، الأطباء، لما لها من تأثير سياسي، اقتصادي، اجتماعي، كبير سواء داخل السلطة أم الأحزاب بوصفها وسيطاً مهماً لخدمة الجماهير، لذلك فإنه يرى أن وجودها مهم لتحقيق التغيير والإصلاح، لذلك فإنها يجب أن لا تكون تحت تأثير السلطة الحاكمة أو الحزب الحاكم، لأنها في هذه الحال ستبتعد عن هدفها الحقيقي[91]. قد نشأت هذه المؤسسات في الغرب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، لكنها انتشرت لاحقاً في البلدان الإسلامية للقيام بأعمال خيرية (محو الأمية، التدريب، التعليم، نشر الوعي الصحي في القرى والأرياف...)[92]. وقد عرّف الحزب بعد عام 2003 مؤسسات المجتمع المدني: بأنها (المنظمات والجمعيات غير الحكومية، أي المستقلة عنها إدارياً وقانونياً، وتتمتع بحرية التعبير عن أفكارها وتحديد أهدافها والوسائل القانونية لبلوغها)[93]، ودعا إلى تأسيس تلك المنظمات والجمعيات السياسية، الحقوقية، الثقافية، النسائية والاجتماعية[94].

2 ـ الثقافة والتربية التسامحية:

يحدد حزب الدعوة الإسلامية تصوره للنظام الاجتماعي للمجتمع بأنه يقوم على الاتحاد والتعاون والأخوّة في الله، وأن مقياس التفاضل فيه هو الاستقامة والعمل الصالح على أن تصان فيه كرامة الإنسان وشخصيته[95]، وأن تؤدي المحبة إلى التسامح ونبذ العنف، فإن الحزب يدعو إلى التحابب في الله فالحب الذي يجمع بين المؤمنين ويربط بين قلوبهم ويشدهم بعضهم ببعض يختلف عن الحب الذي يكون عن مصلحة أو عاطفة، فالحب الذي يجمع بين المؤمنين هو الحب في الله، الذي يجعل الإنسان يتغاضى عن الكثير من سلبياته ومتاعبه فهو يؤلف بين قلوبهم، ولذلك ورد في الرواية عن رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم)، أنه قال لأصحابه: (أي عرى الإيمان أوثق)؟ فقال بعضهم: الصلاة، وقال بعضهم: الزكاة، وقال بعضهم: الصيام، وقال بعضهم: الحج والعمرة، وقال بعضهم: الجهاد. فقال رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم)، لكل ما قلتم فضل وليس به ولكن أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله وتولي أولياء الله والتبرؤ من أعداء الله[96].

ويقر حزب الدعوة الإسلامية ويحترم واقع التنوع في الرؤى والقناعات والاعتقادات والمتبنيات الفكرية والسياسية، ويؤمن بالحوار كآلية للتعاطي مع واقع التنوع هذا[97]، ويفهم الحوار ليس كآلية للإقناع من خلال الدليل والبرهان، وبعيداً عن التعسف ودعوى احتكار الحق والصواب، بل كآلية للبحث عن مواطن الالتقاء مع الآخر، وتحديد القواسم المشتركة مع من نختلف معه، لأن الاختلاف سنة إنسانية أقرها الله سبحانه وتعالى في الكتاب الكريم[98]، فالحوار هو الطريقة الوحيدة لحل الخلافات فقد تحترم شخصاً أو فكرة ولكن لا تؤمن بها، فالحوار لا يحاول تشويه وتحريف وإسقاط الآخر فليس المطلوب إلغاء الاختلافات، بل الحفاظ عليها في إطار التعددية واحتوائها[99]. ولكي يكون الحوار ناجحاً ومفيداً ويبعد الأمة عن مواطن الاختلاف، لابد من مراعاة النقاط الآتية[100]:

- احترام آراء الآخرين ضرورة من ضرورات الحوار الهادف ووسيلة من وسائل تعميق الفهم والاستفادة من كل الآراء.

- إتباع المنهج العلمي في الحوار الذي يستند على أهمية إبراز الحقائق الموضوعية والابتعاد عن لغة التعميم.

- إتباع الحوار الذي يبحث عن المشتركات والذي يبتعد عن المجادلات، بحيث يكون الاتفاق حول الثوابت المشتركة قبل الدخول في التفاصيل والرجوع إلى مصادر الحوار الأصلية ووسائل توثيقه التي يعتمدها عند محاورته، ومناقشته من خلال هذه الوسائل.

ولا يقتضي الخلاف أن يؤدي إلى التوقف عن المسيرة أو الوقوف في طرف آخر، بل أهمية مراجعة النفس عند الاختلاف مع الآخرين، وأن تكون هذه المراجعة منطلقة من المسؤولية الشرعية والأخلاقية التي تقتضي التوصل إلى الخطأ والصواب والابتعاد عن المواضيع التي تحدث الفتنة بين الأطراف المتحاورة. لذلك لا بد من تربية وتثقيف الأمة على أخلاقية الاختلاف بحيث تصل إلى مرحلة عدم الخوف من اختلاف الرأي، والتمكن من إثارة الأمور الخلافية بروح الأخوة والانفتاح والموضوعية، بحيث حتى لو تخاصم المتحاورون يكون تخاصمهم علمياً وحضارياً وعقلانياً، فيختلفون من دون أن يتباغضوا، ومن دون أن يبتعدوا عن احترام بعضهم لقناعة بعضهم الآخر، دون أن يعكر أجواء الحوار سواء كان إسلامياً داخلياً بين الاجتهادات الفقهية أم الفكرية الثقافية، أو تعكر أجواء الأخوة الوطنية والإنسانية، إذا كان الحوار مع الآخر غير الإسلامي(101).

ويرى الحزب أهمية التثقيف على احترام الرأي الآخر، وعدم ممارسة أي لون من ألوان القمع الفكري وأهمية التحاور على أسس البرهان والدليل والاحترام المتبادل والبحث عن الجوامع والمشتركات(102)، لأن تلاقح الأفكار وتبادل الرؤى خاصة بين الأطراف السياسية، يسهم في تنضيج الرأي والموقف الصحيح، ويساعد على تقارب الأفكار والتصورات، وأن الانفتاح السياسي على الآخرين يمهد الطريق للسير على الطريق المشترك بما يحقق أهداف الدعوة الإسلامية، فتتكون قواعد مشتركة تأسس لحالة من الاستقرار وتفاعل الأفكار بدل تصارعها أو تحامل بعضها

على بعضها الآخر، وتزيل الحساسيات التي قد تكون في بعض الحالات من بعض الأطراف دون قصد[103].

ويرى الحزب أن التسامح والاعتدال ونبذ العنف والتعصب، قيم مستمده من الإسلام ومن لوازم المجتمع المدني المتحضر الذي يرى أهمية التحلي بها[104]، وتنقسم الثقافة والتربية التسامحية لدى الحزب على مستويين:

التسامح الداخلي:

لقد كان للقيادات الأولى في الحزب صلات قوية مع الأحزاب السنية كالإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامي، فكان مرتضى العسكري على صلة بأنصار مدرسة الخلفاء وأهل السنة وحزب التحرير والإخوان المسلمين، بل يمتد الأمر إلى الارتباط التنظيمي لبعض مؤسسي الحزب مثل مرتضى العسكري، طالب الرفاعي، الشيخ عارف البصري و عبد الهادي السبيتي[105]. ولم يقتصر الأمر على شخوص الحزب بل إنه منذ تأسيسه كانت تجتمع لدى السيد الصدر الأنظمة الداخلية للحركات الإسلامية وغير الإسلامية مثل الحزب الشيوعي، البعث، حركة القوميين العرب، الإخوان المسلمون[106].

ويرى الحزب أن العلاقة في داخله يجب أن تبنى على أساس المودة والرحمة والأخوة، فالخلاف والنزاع من الشيطان، وقد يتعرض فرد إلى نقد من داخل الجماعة أو من خارجها أو إساءة، والصفح عنها هنا هو من روافد الإيمان أما الغضب والحقد والتعصب فهي من روافد الشيطان التي يرفضها الحزب[107]، ويستشهد بقوله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) «ود المؤمن للمؤمن في الله أعظم شعب الإيمان، إلا ومن أحب في الله وابغض في الله وأعطى لله، ومنع في الله فهو من أصفياء الله»، وعن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) «طوبى لمن لم يبدل نعمة الله كفراً، طوبى للمتحابين في الله»، وفي حديث رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم): قال الله تعالى: «حقت محبتي للمتحابين فيَّ»[108].

وأخذ الحزب منذ عام 1980 يطبق آليات العمل الديمقراطي داخله باعتماد

الانتخاب، بعد أن كان اختيار القيادة الحزبية على أساس الكفاية، وعارض مشروع الانتخابات عدد من أعضاء الحزب منهم الشيخ علي الكوراني وآخرون غيره لم ترضهم نتائج الانتخابات لطموحات شخصية، أو لأنهم يرون أن الأشخاص المنتخبين أقل كفاءة وقدرة من الموقع الذي شغلوه، وبالرغم من ذلك تم إقرار النظام الداخلي[109]، وقد نص هذا النظام على أهمية اتصاف الداعية بالمرونة وتفهم الآخرين، ولا يطغى عليه الاستبداد في العمل والتخطيط، مما يشكل بينه وبين الجماعة التي يعمل معها ثغرة، وأن يقضي في نفسه على روح الفردية في العمل[110].

لذلك كان الحاج عبد الصاحب دخيل يحثهم على الاستماع إلى الآراء المختلفة واحترامها وتفهمها، والاستماع إلى مقترحات الدعاة داخل الحلقة الحزبية أو خارجها[111]. لذلك اعتمد الحزب الشورى في تعيين قياداته وفي صنع القرار، وذلك عن طريق المؤتمرات، فالعلاقة الداخلية تبنى على أساس التشاور والتناصح والنقد البناء، والمحاسبة من المبادئ الأساسية للحزب فعن طريق الشورى والمؤتمرات والاقتراحات والمناقشات في اللجان المركزية الفرعية يساهم الدعاة في رسم سياسة الحزب ووضع قراراته المبدئية[112].

وحدد النظام الداخلي بعد 2003 شروط الانتماء إلى الحزب في الحكمة والعقلانية والاعتدال والمسامحة، وأن يتصف بالاستقامة على أساس الإسلام، وأن يجسد البعد الإنساني والأخلاقي الإسلامي في سلوكه الفردي والجماعي والانفتاح على الآخر، واحترام حقوقه واعتماد لغة الحوار بالأساليب الحضارية وبالتي هي أحسن[113]، لذلك فإن عضوية الحزب مفتوحة للجميع من المسلمين من دون تمييز، بل إن الحزب يترك للدعاة حق اختيار المرجع أي اختيار جهة التقليد[114]، وتسمية من يراه مناسباً وصالحاً لتسلم المناصب السياسية المهمة مثل رئاسة الوزراء، الوزراء، وكلاء الوزراء، أصحاب الدرجات الخاصة وأعضاء مجلس النواب وتسمية المرشحين للانتخابات المحلية[115].

وكذلك توجد القيادة العامة التي هي أعلى وحدة تنظيمية تتولى الإشراف على عمل الحزب، وتكون مسؤولة أمام مجلس شورى الذي يتكون من (50) عضواً،

على حين أن القيادة من سبعة الى خمسة عشر عضواً، وتجتمع القيادة شهرياً وتتخذ قراراتها بالأغلبية البسيطة لأعداد الحاضرين[116]. ويتحدد عمل القيادة باختيار الناطق الرسمي للحزب، وتحديد موقف الحزب من الأحداث التي تواجهه بعد استشارة اللجنة المتخصصة، والمصادقة على انتخابات لجان المحافظات، وتقديم تقرير مفصل عن عمل الحزب إلى المؤتمر العام للحزب، وإعداد وإقرار الميزانية السنوية (المالية) للحزب[117]. ويمثل الأمين العام الحالة الرمزية للحزب ولا يخرج هو ونائبه عن رأي قيادة الحزب، وتتحدد مهامه في تمثيل الحزب في المناسبات والمؤتمرات والزيارات والتفاوض مع الجهات الأخرى والتوقيع على الاتفاقيات مع الأحزاب والكيانات الحكومية بعد الرجوع إلى القيادة وترؤس اجتماعات الأمانة العامة للحزب واجتماعات قيادة الحزب وتعيين وعزل منتسبي الأمانة العامة للحزب والصرف وفق الضوابط المعتمدة[118].

إن الحزب يربي الدعاة على المحبة والتسامح والصفح وعلى العمل والاختيار الجماعي لهياكله التنظيمية، وعلى اتخاذ القرارات بالأغلبية، كذلك يعطي للدعاة حق إبداء الرأي وللقيادات حق القرار، وبعد أن تدرس الأفكار يتخذ القرار على مبدأ الشورى في داخل القيادة وبالتصويت (الأغلبية)، ثم يُبلّغ القرار على شكل مسار نازل وهو قرار ملزم[119]، أي إن الحزب يستمع إلى آراء الآخرين (الدعاة) ولكنه ليس ملزماً أن يعمل بها.

إن الحزب وعلى الرغم من عمله ومنذ تأسيسه وفقاً للقيادة الجماعية، إلا أنه استحدث في عام2007 منصب الأمين العام الذي أعطيت له صلاحيات عديدة (رئاسة الأمانة العامة، ورئاسة القيادة العامة)[120]، ويمكن القول إن التسامح الداخلي لا يعني فقط التسامح داخل الحزب فقط بل في علاقاته مع الأحزاب والقوى السياسية الوطنية، وعليه فإن حزب الدعوة الإسلامية حزب منفتح يتعامل مع كافة القوى السياسية المختلفة الليبرالية، الإسلامية.. فقد شارك على المستوى الوطني مع كافة الأحزاب السياسية وغير الإسلامية لإسقاط النظام الدكتاتوري، لذلك شارك في مؤتمر بيروت الذي أكد التعددية والديمقراطية وإلغاء التعسف

الطائفي والقومي والسياسي[121]، وشارك في مؤتمر لندن 1991 وفينا 1992 كأشخاص وليس كحزب، وقد أكد المؤتمر على احترام حقوق الإنسان وحرياته وخاصة حق الأكراد في الفدرالية والحفاظ على حقوق الأقليات الأخرى (تركمان، آشوريين..) الثقافية والإدارية، وشارك الحزب في مؤتمر صلاح الدين 1992 وانسحب منه فيما بعد، وفي ائتلاف القوى الوطنية 2002 مع الأحزاب كافة حيث وضع ميثاق عمل يؤكد على التسامح باحترام كافة الاختلافات الفكرية، السياسية، المذهبية..[122]، وبهذا نجد أن حزب الدعوة الإسلامية تعامل مع القوى غير الإسلامية كافة على أساس أنه في صراع دائم مع الأفكار والقوى غير الإسلامية.. أفراداً وأحزاباً أو منظمات أو دولاً.. لأن ذلك لا يتفق من حيث الأصل مع الخط الإسلامي، لكنه تعامل معها وفق مسوغات وكخط تكتيكي وهي تتعلق بأمرين[123]:

- السعي لحفظ لحمة المعارضة العراقية عندما كانت تعارض الحكم السابق، ولذلك اشتركت في عدة مؤتمرات معها ولجان عمل مشترك، وقد استطاعت أن تكون ثوابت وطنية وأساسيات للعمل الوطني المشترك، الذي يتركز على وحدة وسيادة واستقلال العراق واحترام التعدد المذهبي والقومي والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، واحترام رأي الشعب والمطالبة بعراق برلماني دستوري مستقل.
- في مسألة السلطة: تطرح إمكانية إقامة تحالف سياسي مع قوى أخرى، لخوض الانتخابات أو أن تشارك الدعوة كحزب مؤتلف حكومي، يفرض عليه الموقف السياسي سياسة حكومية موحدة يعمل الجميع على تنفيذها.

واختلف موقف حزب الدعوة الإسلامية من حزب البعث والحزب الشيوعي العراقي من مدة إلى أخرى، فقد كان حزب الدعوة منذ بداية تأسيسه وحتى عام 1980، ينظر إلى كل من ينادي بالأفكار والمفاهيم الغربية كالشيوعية، الديمقراطية، الاشتراكية، القومية بأنه عميل يعمل لصالح الاستعمار، فكل من لم يدع للإسلام، ولم يرفع شعاره صادقاً مخلصاً، فهو عميل مرتبط سواء ارتبط فعلياً أم لم يرتبط .. لأنه لا بد أن يتصرف وفقاً للمصالح والسياسة التي تخططها الدول الكبرى[124].

وعليه فإن صراع حزب الدعوة مع الشيوعية صراع سياسي لكونها عميلة للغرب، وصراع فكري لكونها كفراً، إذ يرى أنه يخوض الصراع الفكري في كل مراحل الدعوة ضد الأفكار الكافرة (الرأسمالية والفكر الشيوعي)[125]، وهناك من يعتقد أن احد أسباب ظهور الحزب الإسلامي أي (حزب الدعوة الإسلامية)، هي الهجمة الشرسة للشيوعية ضد التدين التي أوجدت ردة فعل قوية في أوساط الطليعة الإسلامية الواعية، ويقول السيد طالب الرفاعي عن هذا: (إن الذي دفع السيد الصدر إلى تأليف كتاب (فلسفتنا)، هو رد فعل للأحداث وعلى رأسها انتشار الشيوعية وميل الجهاز الحاكم لها، ويضيف السيد طالب الرفاعي أن المظاهرة الكبيرة التي سيّرها الشيوعيون لتشييع الشيخ محمد الشبيبي في النجف ثم (الردات) ذات المضامين الفكرية الشيوعية في مواكب الأربعين، دقت ناقوس الخطر فتقرر تشكيل الحزب بأقرب وقت)[126].

لذلك كان طرح الإسلام بوصفها علاجاً للحياة الاجتماعية رداً على التيارات الفكرية والثقافية، التي كانت تطرح معالجات غير إسلامية كالشيوعية الماركسية والديمقراطية والليبرالية والاشتراكية...[127]، وإذ اصدر المرجع الأعلى آنذاك السيد محسن الحكيم فتوى بتحريم الانتماء إلى الحزب الشيوعي[128]، فقد عمل حزب الدعوة على تهيئة الجماهير المؤمنة ضد الماركسية والتيارات الفكرية والسياسية الأخرى، وبذل جهوداً كبيرة لنشر الفكر الإسلامي وتحصين الأمة بالثقافة العقائدية الدينية بمختلف النشاطات، كإصدار الكتب والمجلات، وإقامة الاحتفالات والندوات والدروس ... وعمل الدعاة في إطار برامج الحوزة والمرجعية الدينية وساندوها بمختلف الوسائل[129].

وأصدر الحزب في عام 1980 بياناً موجهاً إلى كل أديان الشعب وقومياته بمختلف تنوعاته وتوجهاته الدينية والسياسية، وإلى القوى الماركسية للوقوف ضد النظام السياسي، ونبذ كل أنواع الفرقة، فبين في بيانه أن النظرية الماركسية نشأت في محيط (ديني نصراني) وصرح بتخطئتهم فكرياً، وأنهم ربما اخذوا هذا الموقف من الإسلام لتعاملهم مع دولة إسلامية لها صلات بالاستعمار، ودعاهم إلى العودة إلى

أصول الإسلام لتعرّف الإسلام الصحيح. ويقدم البيان العذر للشيوعيين في تبني النظرية الماركسية بالقول: (إنما عملوا معها لاعتقادهم أنهم يعملون ضد الاستعمار، ويعملون ضد الظلم الاقتصادي الواقع على بلاد المسلمين)[130].

ولكن موقف الحزب اليوم من الحزب الشيوعي موقف مغاير لما كان عليه، فالحزب كانت لديه قضية مشتركة مع الأحزاب السياسية كافة ومنها (الحزب الشيوعي)، وهي قضية إسقاط النظام الدكتاتوري فتعامل مع الحزب الشيوعي في فترة المهجر، وعن طريق مؤتمرات المعارضة التي شارك فيها، وبعد 2003 كحزب سياسي له مكانته التي تسمح بمشاركته في البرلمان وتولى وزارة الثقافة ووزارة العلوم والتكنولوجيا في حكومة السيد المالكي الأولى، ثم إن الحزب الشيوعي لم يعلن عداءه للإسلام كما في السابق، بل تجد الكثير منهم يؤدي الفروض الإسلامية فلقد تغيروا كثيراً عما كانوا عليه في حقبةالستينات[131].

ويرجع موقف حزب الدعوة من حزب البعث إلى موقف نظام حزب البعث السلبي والاقصائي من حزب الدعوة، الذي رأى أن صراعه مع حزب البعث ليس صراعاً سياسياً، وفقاً للأسلوب البرلماني أو المنافسة الشريفة في أثناء الانتخابات البرلمانية والبلدية، كما هو موجود في أغلب دول العالم الغربي حيث الصراع بين القوى السياسية، وفقاً للأساليب السلمية وما تضمنته العملية من وجود منظمات مجتمع مدني وجمعيات...[132]، لأن البعث في تلك المرحلة خاصة (الثمانينات)، اصدر قرار بإعدام كل من ينتمي إلى حزب الدعوة، وأعدم الكثير من قياداته، لذلك وجد الحزب أن معركته هي إسقاط النظام البعثي ورموزه، وهو ما تم في 9 نيسان 2003، وإن كان الحزب غير راض عن طريقة التغيير، إلا أنه كان في عمل مستمر لتغييره وهذا ما شهدته مؤتمرات المعارضة، إذ عمل الحزب في اللجان المنبثقة عن تلك المؤتمرات المعارضة لإسقاط الدكتاتورية[133].

وبقدر تعلق الأمر بمرحلة ما بعد عام 2003 وما شهدته من مؤتمرات المصالحة الوطنية، فإن حزب الدعوة الإسلامية يؤكد إيمانه بالصفح والعفو والتجاوز عن المسيئين إليه، أما المتهمون بارتكاب الجرائم وسفك الدماء فإن المختص

بالتعامل معهم هو القضاء دون فتح الباب للقتل العشوائي والمقابل[134]. ويؤكد عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية أن الحزب هو من تبنى مشروع المصالحة الوطنية، لأنه يستمد قيم التسامح والعفو من إسلاميته أولاً، ومن الإنسانية ثانياً، وقد دفع الحزب ثمن تبنيه لمشروع المصالحة، إذ ظن البعض أنه يريد المصالحة مع البعثيين، الذين تلطخت أيديهم بالدماء فخسر الحزب الكثير من الأصوات المؤيدة له، لكن الحزب يؤمن بأنه لا مصالحة مع البعثيين الذين ارتكبوا جرائم، ثم إن المصالحة مفهومها أوسع، لأنها تشمل من حمل السلاح ضد الدولة أو الأمريكان، فهؤلاء استخدموا السلاح لكن ليس هناك دليل على إدانتهم، فالمصالحة فيها ربح للعراق، إذ تعمل على توحيد صفوفه لذلك عاد الكثير من أفراد حزب البعث المنحل إلى عملهم في مؤسسات الدولة وخاصة في الجانب التعليمي بما أن أغلبيتهم سافر خارج العراق، فلم يحرض حزب الدعوة يوماً على الاقتصاص منهم بصورة فردية أو جماعية عشوائية غير قانونية، فالكثير من الحالات التي حصلت كانت بعيدة عن يد الحزب أو الدولة أو الحكومة، وإنما كانت حالات فردية وقام بها بعض الأفراد عّدوا عملهم هذا الذين قصاصاً لحقهم، بل إن الحزب منع هذه الحالات، وتدخلت المرجعية لمنع ذلك فالكثير ممن انتمى للبعث كان من أجل المعيشة وتحت ضغوطات لكن الرؤوس الكبيرة (صدام وأعوانه) هم من كان يجب معاقبتهم[135]

التسامح الخارجي (العالمي)

يمكن معرفة التسامح العالمي لدى حزب الدعوة الإسلامية من نظرته للدول المختلفة التي هي أديان، إيديولوجيات، ثقافات مختلفة عن الإسلام، إذ استند الحزب في أفكاره وبرامجه ومبادئه إلى مجموعة من الأسس التي اعتمدها في تقسيمه تلك الدول إلى[136]:

1 ـ الدول القائمة على قاعدة فكرية مضادة للإسلام كالدولة الشيوعية والرأسمالية، وهي دولة كافرة وحكم الإسلام فيها أنه على المسلمين أن يقضوا عليها، وينقذوا الإسلام من خطرها بمختلف الأساليب التبشيرية والجهادية.

2 ـ الدولة التي لا تملك لنفسها قاعدة فكرية معينة، كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس إرادة الحاكم وهواه، أو المُسخَّرة لإرادة أمة أخرى ومصالحها وهذه الدولة دولة كافرة وليست دولة إسلامية، ويجب على المسلمين هدمها وإبدالها بدولة إسلامية.

3 ـ الدولة الإسلامية وهي على أنواع متعددة، وهو لا يدعو إلى هدمها وإنما إصلاحها بالنصح والتحذير.

ويعني هذا أننا أمام رؤية غير متسامحة تجاه الثقافات المختلفة عالمياً، لأن الحزب يرى أن دعوته دعوة إسلامية عالمية لا يحدها إقليم أو عنصر أو لون، وتشمل كل قطاعات المجتمع(137)، ويتطابق ذلك مع قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (*)، وبذلك يتحدد مجال العمل فعلياً تبعاً للمصلحة الإسلامية العليا والظروف الموضوعية السائدة في المنطقة والإمكانات المتوافرة(138). لذلك يدعو الحزب إلى تغيير واقع المجتمع البشري إلى واقع إسلامي بتغيير المفاهيم والسلوك والأعراف والعلاقات على كل المستويات على أساس من العقيدة والرابطة الأخلاقية الإسلامية، وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية(139). ويؤكد حزب الدعوة في منهاجه لعام 1414هـ أهمية التعاون وتحقيق السلام العالمي مع العالم الإسلامي والعربي، وبناء علاقات طيبة مع شعوب العالم وإقامة علاقات حسن جوار مع دول الجوار(140)، وقد بدأ الحزب بتغيير أفكاره في هذا الجانب فأصبح أكثر وضوحاً في دعوته لعدم التدخل في الشؤون الداخلية لكل البلدان، بما فيها دول الجوار الذي تربطه معها طبيعة المشتركات الدينية واللغة والجوار والمصالح المشتركة وتبني قضايا الأمة الإسلامية، وفي مقدمتها تحرير فلسطين وكذلك حماية السلام العالمي والحفاظ على أمن البشرية، وتبني قضية الأقليات الإسلامية في غير العالم الإسلامي(141).

وبذلك أصبح موقف الحزب أكثر واقعية لأنه لم يعد يسعى إلى هدم الدول لاختلاف أيديولوجيتها أو عقيدتها، بل يتعامل معها كما هي، بل نجده يدعو بعد عام 2003 إلى الإفادة من حضارات وتجارب الأمم الأخرى الايجابية بما لا يتعارض مع

قيمنا وعاداتنا على ضوء قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ (*)، فهو يدعو إلى التعاون والتكاتف للوصول إلى الأهداف التي تخدم مصالح الأمة في العراق، وإلى التمسك بالجوار والتفاهم بين العراق وجيرانه وبقية الدول العربية والإسلامية وتعزيز العلاقات السياسية والتجارية والاقتصادية والتقنية[142].

ثانياً: معوقات التسامح في فكر حزب الدعوة الإسلامية

وتتضمن معوقات التسامح ما يأتي:

1 ـ التعصب

لقد كان بعض قادة ومؤسسي حزب الدعوة الإسلامية قياديين وأعضاء سابقين في تنظيمات سياسية (إسلامية) أخرى، فالسيد طالب الرفاعي كان في الإخوان المسلمين، وفرج هادي عبد الله السبيتي من حزب التحرير ومن قبله تنظيم الإخوان، ليجد موقعه الطبيعي في حزب الدعوة الإسلامية، فهناك مشتركات بين الشيعة والسنة من حيث الأصول الثلاثة: التوحيد، والنبوة والمعاد. إلا أن الأصلين السياسيين الآخرين هما ما يميز الشيعة عن السنة وهما الإمامة والعدل[143]. ونجد أن السيد الصدر طلب عند تأسيس حزب الدعوة الإسلامية مناهج وأنظمة داخلية للحركات العلمانية والإسلامية فيجمع النظام الداخلي للحزب الشيوعي والبعث، وحصل على كتيبات حركة القوميين العرب والكتب العشرة لتقي الدين النبهاني، وتم الاتصال أيضاً بالإخوان المسلمين فلم يجد لهم نظاماً داخلياً، إلا كتاب (الدعوة والداعية لحسن البنا)، وبعض الكتيبات الصغيرة للشهيد عبد القادر عودة، فضلاً عن مجلة (المسلمون) التي كان الإخوان يتداولونها[144].

لذلك هناك من يرى أن تشكيل حزب الدعوة من حيث التنظيم الهيكلي، جاء مشابها لحزب التحرير أو تنظيم الإخوان المسلمين[145]، لذلك حاول السبيتي تعميق الطابع الإسلامي للحزب، إذ تشير أدبياته إلى ابتعاده عن النفس الطائفي، وسعيه لجعل الحزب على طريقة إسلام بلا مذاهب، ويذهب من يختلفون معه في الرأي، إلى إرجاع ذلك إلى تأثره بتجاربه الحزبية السابقة في حركة الإخوان المسلمين، ومن

بعدها في حزب التحرير الإسلامي، غير أن حزب الدعوة ينفي تأثره بحزب أو تيار ما، لأن الواقع الإسلامي أو العمل الإسلامي يؤكد خلاف ذلك[146].

لكن هذا النفي لم يمنع حزب الدعوة من أن يكون حزباً بعيداً عن مشاعر التعصب الذميم بكل أشكاله العرقية والإقليمية الدينية[147]، لأن الحزب يحترم الثقافات المتنوعة ولا يتعامل معها بالعنف بل الحوار، الذي هو الجسر الحقيقي لتبادل الأفكار، فالحزب لا يؤمن بالتعصب الطائفي أو بإقصاء الآخر، وهذا ما لا يعكسه فكر الدعوة ولا رجالها ولا سياقات عمله[148]، ثم أن حزب الدعوة يرى أن الاختلاف في الدين أو العقيدة أو الانتماء الديني، لا يمكن إلغاؤه بل الحوار معه، لذلك تجد من هو مؤيد لأهداف الدعوة سواء كان مسيحياً، أو صابئياً لأنها تحقق له العدالة كمواطن، وقد يكون هناك شركاء لا يؤيدون الأهداف، لكنهم يبقون شركاء ينبغي مشاركتهم ومحاورتهم والتعامل معهم من أجل الصالح العام الذي قد يتحقق على أيديهم، فحينما كان الإمام علي (عليه السلام) يخطب في مسجد الكوفة، انبرى له احدهم قائلاً: يا علي أنا لا أثق بك ولا أثق بعدلك ولا أصلي خلفك وليس علي سلطان، فأجابه الإمام (عليه السلام) لك كل هذا ولك ما للمسلمين من حقوق شريطة، ألا تعتدي على أحد[149].

لذلك يرى حزب الدعوة في الإسلام الجامع لجميع قوميات المسلمين، ولا مجال للتفكير القومي والاضطهاد القومي، ولا مجال لفكرة الأقلية والأكثرية بمعناها الحقيقي، فالإسلام يحث على التآخي والمساواة بين مختلف القوميات[150]، والأقليات لديه تشمل الكتابية (اليهودية، المسيحية، الصابئة)، فيرى أهمية الرجوع إلى الشرع في التعامل معهم منهم النصارى الذي يجب معاملتهم، وفقاً لحسن المعاشرة الذي يكون عاملاً مهما لضبط السلوك ودعوتهم بالتي هي أحسن، أما اليهود فيجب الحذر منهم والريبة لأرتباطهم بالاستعمار الذي أعطاهم جزءاً من فلسطين[151].

وقد أصدر الحزب (بيان التفاهم1979) الذي وجه فيه النداء لللقوميات والأديان والمذاهب كافة، من (عرب، كرد، تركمان، مسلمين، مسيحيين، صابئة)،

وكذلك وجّه نداءه إلى العلماء في المحافظات إلى التنظيمات الإسلامية (الإخوان المسلمين، التحريرين، أنصار السنة...) يدعوهم إلى نبذ كل أنواع التعصب القومي، الديني، الطائفي وإلى إقامة الحكم الإسلامي الذي يضمن حقوق المسلمين وغير المسلمين، الذي خاطبهم بأن لهم حرية الدين والعيش في ظل أحكام دينهم، فكانت هذه دعوة إلى إسقاط النظام الدكتاتوري، بل شمل الحزب حتى الشيوعيين بهذا النداء، وبين أن نظرتهم للإسلام متأثرة بالغرب وهو يدعوهم إلى تغيير نظرتهم تلك[152]. ودلَ خطاب السيد الصدر ونداءه الثالث إلى أبناء العراق كافة على أن الحزب بعيد عن التمييز العنصري، الإقليمي... إذ قال فيه: أيها الشعب العظيم... أخاطبك بكل فئاتك وطوائفك بعربك وأكرادك سنتك وشيعتك ... يا إخواني *وأبنائي من أبناء الموصل، البصرة، كربلاء، سامراء ...*[153]، *وأرجع الحزب بعد 2003* الكثير من الأمور إلى السيد السيستاني الذي يرى، أن أبناء السنة ليسوا إخواننا فقط بل هم أنفسنا لهم ما لنا وعليهم ما علينا، والمشكلة ليست في الدين، بل في طريقة فهم الدين، وهذا ما تواجهه الأديان السماوية كافة التي أكدت المحبة واحترام حقوق الآخرين[154]. لكن اقتصار الحزب على مصادر مأخوذة من (القرآن، والسنة النبوية، وسنة المعصومين (عليهم السلام)، يعني في رأي أحد الباحثين أنه لا يمكن أن يخرج عن الرؤية الطائفية[155]، وإن كان الحزب يرد على ذلك بتأكيده أنه حزب يمثل كل الشعب ولا يمثل طائفة معينة، فهو ليس حزباً طائفياً فما مر به والأحزاب الأخرى السنية من ظروف هي التي جعلته يتطلب فكراً ومنهجاً يمثل طائفة معينة[156]. وأكد برنامج الحزب العام 1992 رفضه لكل أنواع التعصب والتمييز واعتماد مبدأ المساواة[157]، وميز الحزب بعد عام 2003 بين التعدد المذهبي الذي يحترمه ويعده حالة اجتهادية، وبين النعرة الطائفية التي تعد نزعة مقيتة تستهدف إشاعة التعصب والفرقة والفتن بين أبناء البلد الواحد[158]. لذلك يدعو الحزب إلى أهمية إيجاد إعلام موضوعي هدفه خدمة المواطن وتوعيته وتثقيفه على مبادئ التسامح والمحبة والتعاون[159]، ويؤكد أن الرسالة التي يحملها رسالة الإسلام التي هي رسالة الرحمة والإخاء والعدل، إلى كل الناس بمختلف عقائدهم وتوجهاتهم ومكوناتهم ويمثل هوية غالبية الأمة[160]، وبذلك يتعامل الحزب مع المركب الاجتماعي بمكوناته

القومية، الدينية، الطائفية، السياسية على أساس هدي الإسلام وعلى ضوء مبادئ حقوق الإنسان وضمن المشتركات الإنسانية والسياسية[161].

ويذهب أحد الآراء إلى أننا على الصعيد العملي وبعيداً عن أدبيات الحزب ونشراته، نجد أن استلامه لمسؤولية السلطة التنفيذية في مرحلتي تولي السيد إبراهيم الجعفري لرئاسة الوزراء (2004 ـ 2005)، ثم السيد نوري المالكي (2005 ـ 2010)، لم تشهدا ترجمة ما كان ينادي به وهو في المعارضة، إذ يذهب صاحب هذا الرأي إلى وجود معارضة كبيرة لممارسة كوادر الحزب ما كانت تمارسه سلطات سابقة من احتكار المناصب والوظائف، وتعيين المستشارين غير المؤهلين والمسؤولين البعيدين عن تخصصاتهم[162]. لكن السيد إبراهيم الجعفري يؤكد أنه *عندما كان في رئاسة الوزراء كان في مكتبه مستشارون من مختلف الأديان* والقوميات، وكان منفتحاً على الجميع فتجد حتى في مكتبه الخاص ذلك التنوع[163]، وأنه عندما انتخب على أساس طائفي لم يكن راضياً عن هذه المحاصصة، التي أصبحت مشكلة امتدت إلى الوزارات والبرلمان ومؤسسات الدولة كافة، وحتى الدستور مما تسبب في وجود أشخاص ذوي تعصب حزبي ضيق في السلطة يتصرفون على أساس أنهم أمام غنيمة[164].

ولم تشهد الائتلافات الانتخابية على حد قول أحد الباحثين أية محاولة أو جهد نظري أو عملي من كل هذه القوى لاستيعاب الديمقراطية فقائمة الائتلاف العراقي الموحد مثلاً، استخدمت الثقافة الإسلامية الشيعية بمعنى أنها انتخبت لتحكم باسم الطائفة، ونوابها دخلوا المجلس النيابي بوصفهم ممثلين عن الطائفة فضمت القائمة عدة أحزاب وقوى وشخصيات شيعية متعددة الاتجاهات السياسية، وقد تكون متنافرة فيما بينها[165]، وحتى الائتلاف الوطني تبلور كحالة مذهبية، فكان عليه أن يتسع لكل التنوعات وأن يكون أكثر انفتاحاً دينياً وسياسياً...[166]

ويقوم موقف حزب الدعوة الإسلامية من التعصب الجنسوي والمرأة على أساس الاعتراف بها وإعطائها موقعاً مهماً في أهدافه، وعن طريق مطالبته بإعادتها إلى ما منحها الإسلام من موقع في التربية والبناء في المجالات الاجتماعية المختلفة. ويرى الحزب أن المجتمع الإسلامي مجتمع تعاوني تحكمه الأخلاق الفاضلة، والمرأة

جزء من هذا المجتمع، فيجب رعاية الأسرة ورعاية المرأة، إذ تحظى بالتكريم وتنال حقوقها كاملة وتتاح لها الفرصة الكافية للمشاركة في بناء المجتمع عن طريق المساهمة في الحياة العملية والمؤسسات الاجتماعية[167].

وبين الحزب أن غياب الدور الاستراتيجي للمرأة يعود إلى الأعراف الاجتماعية والقرارات والقوانين المجحفة، فليست هناك نظرية في رأي السيد إبراهيم الجعفري تدعو إلى أن تعامل المرأة بشكل أدنى من الرجل، فالإسلام نسخ كل النظريات التي توحي بأن المرأة مخلوق ثان، فالجميع من نفس واحدة وليس من نفسين مختلفتين، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ (*)، فللمرأة عقل يفكر، واستطاعت أن تناضل مع الرجل ضد النظام السابق، بل قدمت الكثير من الشهيدات أمثال بنت الهدى، سلوى البحراني... فدخلت السجون وتعرضت للاعتقال، واستطاعت بعد عام 2003 أن تخوض العمل السياسي في الحكم والبرلمان وبنسبة لا تقل عن 30%، بل واعتلت كل المواقع (الطب، الإعلام، الفن...)، فلا بد من ثقافة تحرر المرأة من العادات والتقاليد، فالأزمة ليست أزمة فكر بل أزمة التركة الثقيلة من العادات والتقاليد الاجتماعية، التي تستنكر المرأة وتضعها في قفص اجتماعي[168]، لكن حزب الدعوة تثقف على إلغاء الفوارق التي أوجدها المجتمع، ومن ثم التمسك بالشريعة الإسلامية وبإدراك طبيعة المتغيرات التي يعيشها العالم[169]. وقد دعا البرنامج السياسي للحزب عام 1992 إلى سن القوانين والتشريعات التي تكفل للمرأة ممارستها الكاملة لحقوقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية منها حق الترشيح والانتخاب[170]، أما بعد 2003 فقد دعا الحزب في برنامجه لعام 2004 إلى المساواة بين الرجل والمرأة في حق التعليم واختيار العلم والمعرفة التي يرغبان فيها، وتشجيعها للحصول على العلوم والمعارف المختلفة التي تؤهلها لاحتلال موقعها الطبيعي داخل المجتمع، وإنشاء مراكز لرعاية الأمومة، وتقديم الخدمات الاجتماعية والصحية لها، وإيجاد مؤسسة لرعاية شؤون الأرامل والأيتام، وتوعية المرأة وتلغي دورها كأم وزوجة وعاملة في المجتمع[171].

ويؤكد النظام الداخلي لحزب الدعوة على أهمية تفعيل دور المرأة في كل المجالات وتقديم أطروحات ومشاريع إسلامية حضارية اجتماعية، لغرض إعادة بناء

المجتمع الذي يحفظ للمرأة دورها ومكانتها[172]، ويؤكد برنامجه السياسي على مشاركتها السياسية في تولي مناصب الدولة كافة والعمل على تهيئة الظروف الملائمة للتنمية المهنية للمرأة، وعدّ ربة الأسرة عاملة في مجال التربية الإسلامية ومنح الزوجة حق التمتع بأجر مجز يتناسب مع دخل زوجها[173]، ويوجد داخل الحزب مكتب للعمل النسوي يهتم بشؤون المرأة[174]. إن الحزب يؤمن بالمرأة بوصفها جزءاً من المجتمع لها حقوقها السياسية والمدنية، فلا مانع لديه من توليها مناصب حكومية أو في البرلمان، ففي داخل الحزب توجد نساء قياديات، بل إن العلوية الشريفة آمنة بين الهدى كانت مثالاً للمرأة القيادية الدعوية، ومعها الكثير من الأسماء اللاتي قدمن أنفسهن كشهداء في سبيل الإسلام والوطن، فيرى الحزب أنه بالرغم من أن مجتمعنا مجتمع ذكوري لم ينصف المرأة في كثير من القضايا، إلا أنه كحزب يقدر هذا الكيان الاجتماعي، ويؤمن في الوقت نفسه بأن نيل المرأة مكانة محترمة ومتميزة يعتمد على كفايتها[175].

2 ـ الاستبداد والعنف

يرفض حزب الدعوة الإسلامية الاستبداد، ويرى أن بعض الحركات السياسية تتصرف في الغالب وقبل استلامها السلطة بروح منفتحة مرنة، وتدعي أنها تسعى لتحقيق أهداف الجمهور، وإعطاء الحريات العامة لكل الكيانات السياسية الموجودة ...، لكن بعد استلامها السلطة تبدأ بقمع منافسيها وتطويقهم فتبدأ بأستبداد حقيقي، وهذا ما نجده في الحركات التي لا تتسم بالمبدئية والالتزام الأخلاقي والانضباط الحركي، إن النزعة الاستبدادية موجودة في الأفراد وخاصة غير المبدئيين واللاملتزمين[176]. لذلك تجد طغيان الشخصانية والأنانية، فإنها تتحكم بالعمل لأن الروح الجماعية عند الموجهين ضعيفة والتغيير الحقيقي للأفراد، لم يحدث فالفرد قبل عمله الحزبي وبعده سيان في الروحية والمذهبية[177]. ويرى الحزب أن من أخطر ما يواجه الحركة السياسية الإسلامية.

أن يظهر على تعاملها مع الجمهور بعض الأمراض السياسية التي من أهمها[178]:

- الاستبداد بالرأي والسلطة وحجز الجماهير عن ممارسة حقها المشروع في السياسة والاجتماع.
- الانعزال عن الجماهير.
- لاستعلاء على الجماهير وعدّها أداة مسخرة لمصالحه، فلا شيء أخطر على الحركة الإسلامية، من أن تهمل رأي الأمة ومشورتها وتستأثر بالمال والموقع والقدرات، وهذا هو الاستبداد بعينه.

ولاحظ الحزب أن أغلب الأحزاب تعاني غياب القيادة الجماعية، إذ تسيطر دائماً الأقلية والأشد بأساً عندما تكون القيادة الحزبية فردية وهذا خلاف العدالة، ثم إن هذا الحزب التي تمثله الأقلية قد يتسلم زمام السلطة وجميع شؤون الأمة[179]. ولذلك يرى الحزب بأن الاحتكار السياسي والاستئثار بالسلطة أو تداولها بطرق لا تقررها الشريعة الإسلامية، هي أمور مرفوضة يجب على الأمة وتنظيماتها السياسية والشعبية، أن تحول دون حصول تلك الممارسات[180]. لذلك يرى الحزب أن لا تكون السلطة على أساس التسلط الفردي وحكم العائلة والتمييز القومي، الطائفي، في ظل غياب الدستور أو عدم العمل به (أي حبر على ورق)، كما كان ذلك في النظام السابق وهو نظام استبدادي، فبالرغم من وجود مجلس قيادة الثورة أو بعض المؤسسات الأخرى، لكن لا يمكنها اتخاذ القرار ففرض النظام السابق سياسة الحزب الواحد وحرم العمل السياسي خارج عمل السلطة، وهو تكريس لسياسة الحزب الواحد التي في حقيقتها سلطة الفرد، أي الاستبداد الفردي حيث غياب العمل الحزبي والنقابي، وتحويل الأجهزة الأمنية إلى أجهزة تجسس، فكان غياب مؤسساتي واضح وخاصة للسلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية[181].

ولكل ذلك، دعا الحزب في برنامجه الانتقالي إلى تصفية كل آثار الاستبداد، واعتماد مبدأ الشورى في العمل السياسي بدل التسلط الفردي، واجتثاث جذور الاستبداد الفكري والاحتكار السياسي، وتصفية وتطهير الثقافات التي تكرس مبادئ الاستبداد السياسي خاصة في وسائل التربية والتعليم، التي كانت أدوات بيد

السلطة تستخدمها لإثارة التعصب والعنصرية.[182] ويرى الحزب أن العراق ليس البلد الوحيد الذي عانى من التسلط الفردي والحكم الاستبدادي، بل إنَّ أغلب الدول النامية ومنها الدول العربية، كانت الأنظمة فيها دكتاتورية والقوة القمعية فيها فوق القانون كما في مصر، ليبيا، الجزائر، المغرب، تونس، العراق، إيران قبل الثورة، بل تجد حكم الأسرة كما في السعودية والأردن ودول الخليج العربي ومهما كان شكل الحاكم تقليدياً، قائداً، كارزمية.. فإن جميع القضايا ترجع إليه وخاصة السياسية الكبرى[183]. وأكد الحزب بعد عام 2003 إيمانه الدائم بالعملية الديمقراطية التي تجري في العراق، ورفضه أي نوع من التسلط والاستبداد والتفرد بالسلطة السياسية، ودعا إلى تصفية كل آثار الدكتاتورية والاستبداد[184].

ويرفض حزب الدعوة الإسلامية كل أنواع العنف والقوة، ويميل إلى تحقيق التغيير بواسطة الحوار[185]، ويرى أن هناك وسائل عديدة لتحقيق أهدافه ونشرها وعن طريق [186]:

- النقاش العلني الفكري: وهو الحديث الذي يشترك به جماعة من الناس أو يسمعه جماعة من الناس، في المحافل الأدبية والاجتماعية والاجتماعات العامة والجمعيات الثقافية والعملية وحتى في البيوت والمدارس.
- النقاش السياسي العلني: وهو التحدث في أمور السياسة حول السلطة الداخلية والخارجية والعلاقات الدولية.
- الهمس في نشر الأفكار: وهي أشبه بالطريقة السرية وهي غير الشائعة.
- المنشورات السرية: وهي ما يكتب وما يطبع ويوزع بشكل فردي وسري، على أناس لنقل الأخبار أو لنشر الفكر السياسي أو لنقد السلطة أو معارضتها.
- المنشورات الكفاحية التي يكون موضوعها كما في النشر السابقة، لكنها علنية توزع بين فئات أوسع من الناس.
- النشرات العلنية التي تكتب وتنشر وتوزع بالطرق الأصولية القانونية، وتكون عادة لتوضح مطلب ما ولا يكون في ذلك اعتراض معلن من السلطة.

- المظاهرات والمسيرات التي تكون في أماكن مختلفة يستعملها الناس ضد السلطة وباستخدام السلاح.

أما الانقلاب العسكري، فإن الحزب لا يحبذ القيام بانقلاب عسكري، لأن مهمته تغييرية شاملة لكافة الجوانب وليس تغيير الحاكم أو السلطة السياسية فحسب.

وعلى الرغم من عدم إيمان حزب الدعوة بالعنف، إلا أنه يؤمن بالكفاح المسلح ضد السلطة السياسية بوصفها سلطة غير شرعية، ويقسم مراحل عمله السياسي إلى[187]:

- المرحلة التغييرية (الفكرية).
- المرحلة السياسية.
- مرحلة تسلم السلطة.
- مرحلة بناء الدولة الإسلامية، وحمل رسالة الإسلام إلى العالم.

لذلك نجد أنه في مرحلة نضاله السياسي ضد النظام البعثي، كان يؤكد عدم اكتفائه بالقيام بالنشاطات الإسلامية العامة المختلفة، كإنشاء الجمعيات وفتح النوادي الخيرية ونشر المؤلفات وطباعة الكتب... وإنما يدعو إلى الانقلاب أي التغيير الشامل وليس الاكتفاء بالأعمال الإصلاحية[188]، فطبيعة الأوضاع السياسية في العراق والعالم الإسلامي ترى عدم قدرة الوسائل السلمية في الوصول للسلطة، وهذا ما أثبتته الجزائر عام 1992، لذلك فإن الثورة الشعبية والانقلابات والاغتيالات هي أحدى وسائل التغيير[189]. وأكد الحزب في أدبياته أن «دعوته انقلابية لإنقاذ الأمة من واقعها الفاسد»، ولكن لا يعني التنكر للعمل الإصلاحي وإنما نريد توجيهه بما يخدم العملية التغييرية بوصفه جانباً من جوانب الانقلاب الأساسي الشامل[190]، لذلك نجده يؤمن بالجهاد المسلح كأحد الحلول التي لا بد له من الرجوع إليها... إذا تعذر غيرها من الوسائل والأساليب المشروعة كالنصح والإرشاد فما لم يجد البيان ولا العقل والمنطق، كان السلاح والقوة طبقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ

أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ (*)[191].

ويعود الحزب في المرحلة الثانية (السياسية) إلى الكفاح السياسي فيدعو إلى تغيير وإسقاط النظام عن طريق تهيئة الأمة وأفراد الحزب أولاً ليقوموا بعملية التغيير، ويستخدم في المرحلة الثورية الكفاح السياسي، ويكون العنف على أشده من السلطات الحاكمة وفي هذه المرحلة يتم إسقاط الحكم الظالم ومواصلة التغيير الشامل وبناء المؤسسات الدستورية والقانونية والسياسية على أساس الإسلام، ويتم التعاون مع الأحزاب الإسلامية الأخرى كافة، وتأمين أهل الكتاب على هيئاتهم وممتلكاتهم، ونشر الفكر الإسلامي على أوسع نطاق، ويتم في المرحلة الرابعة (الحكمية) استخدام الوسائل السلمية والتربوية لتطبيق الأحكام الإسلامية[192].

لذلك يسوغ حزب الدعوة الإسلامية لجوءه إلى العنف بأنه خياره الأخير تجاه الإرهاب الذي تعرض له، وأن من أهم أهداف الكفاح المسلح، الدفاع عن النفس ورد اعتداء العدو وهو في الوقت نفسه إحدى وسائل تحقيق الهدف المطلق لإقامة حكم (الله في الأرض)، ومع أن الإسلام دين الرحمة والتواد، إلا أن شريعته فرضت مقابلة العنف بالعنف والقوة بالقوة استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ (**)، وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ (***)[193]

ويمكن حصر الضرورات التي فرضت على حزب الدعوة للجوء إلى الكفاح المسلح في[194]:

- الاستجابة لطبيعة مرحلة الصراع السياسي.
- فتوى الإمام الصدر بمقارعة النظام بحد السيف.
- الاستجابة للتكليف الشرعي (الديني) الذي يفرض ممارسة عملية الدفاع عن النفس والدين، وكذلك الجهاد والقتال من أجل إقامة حكم الله.

ويرى الحزب في عمله هذا تحطيماً لحاجز الخوف الذي يشل التحرك الجماهيري الشامل المناهض للنظام، كي يتاح إلى الناس أن ينزلوا إلى الشارع

بالملايين[195]. واتخذ حزب الدعوة في تلك المرحلة قراره بحماية نفسه في 3/31/ 1980 بعد تعرضه للقمع والتعذيب والإعدامات [196]، فشكل ذراعه العسكري «قوات الإمام الشهيد الصدر» التي تأسست في الأهواز من إيران أواخر1979 وأصبح له معسكر تدريب تحت اسم «معسكر الشهيد الصدر» لا يتجاوز عدد أفراده (300 فرد)[197]. وقد وضعت قيادة الحركة خطة للتحرك من مرحلتين:

الأولى: تضمنت تجميع كوادر قتالية كفوءة وبعد ستة أشهر تبدأ المرحلة الثانية وتشتمل على خطة عمل واسعة من بين بنودها[198]:

- مهاجمة مقرات الأمن والجيش الشعبي.
- اغتيال رموز النظام وكوادر حزب السلطة.
- توزيع المنشورات.

وقد قامت المجاميع الجهادية بالعديد من العمليات أهمها، اغتيال مديري الأمن في الكاظمية، بابل، النجف... والكثير من الاغتيالات لمن هم في الحكومة ومن البعثيين الذين يحتلون مواقع أمنية وعسكرية، وكذلك محاولة اغتيال طارق عزيز، ومحاولة الدجيل لاغتيال صدام حسين في 7 تموز 1982، ومحاولة اغتيال عدي صدام حسين عام 1996. بذلك يكون إيمان حزب الدعوة بالكفاح المسلح نتيجة للاضطهاد والقمع الذي تعرض له، ثم إنه كان لمدة محدودة لحين تحقيق الغرض في استلام السلطة أو تغيير النظام، فكان حقاً مشروعاً للدفاع عن نفسه.

وبعد حرب الخليج الثانية وما أفرزته من برامج عراقية ودولية لإسقاط نظام البعث العراقي، وضع حزب الدعوة برنامجاً لآليات التعامل مع أشكال الحكم في العراق، تمثلت في أربعة أساليب هي[199]:

- أن تشترك الدعوة في الحكم عن طريق المشاركة في الانتخابات.
- أن تسهم الدعوة في الحكومة المشكلة عن طريق ثورة شعبية أو عسكرية تشترك فيها جهات عدة.
- أن تشارك الدعوة في الحكم بناء على دعوة توجه إليها من القوة العسكرية

التي تطح بالنظام البعثي وتدعو إلى إشراك أحزاب معها في الحكم.

- أن تتم المشاركة في الحكم عن طريق الانضمام إلى الحكومة مكونة من الأحزاب نتيجة إقدام قوة دولية على إسقاط النظام.

ويتبين من الأساليب الأربعة حرص حزب الدعوة على المشاركة في الحكم لتنفيذ برامجه التغييرية من موقع السلطة، آخذاً في الحسابات جميع الأشكال التي قد تطيح بالنظام الحاكم، الذي أطيح به بطريقة ينطبق عليها الأسلوب الرابع.

لقد اعتذر الحزب عن حضور مؤتمرات لندن وصلاح الدين والناصرية، لأنه يعتقد أن تغيير النظام يتم بوسائل متعددة وبخيارات أقل كلفة، وليس عن طريق ضربة عسكرية تؤذي الشعب، فالحزب متفق على أن صدام حسين مجرم تنبغي محاكمته، لكن الاختلاف كان حول طريقة التغيير[200]. فقد سبق للحزب أن أشار إلى مخاطر العدو والنفوذ الأميركي في المنطقة ومحاولته التغيير، فرفض أن تطرح أمريكا وحلفاؤها قضية تشخيص البديل في العراق، والذي يجسد مصالحها وسياستها في المنطقة، فيعتقد الحزب أن يتم التغيير عن طريق الأمة وتعبئة الطاقات الجهادية التي أصبحت بعد انتفاضة شعبان 1991، تؤمن بالكفاح المسلح كأداة لحسم الموقف لصالح القضية الإسلامية أو الأمة بما فيها من خبرات وكفاءات هي قادرة على عملية التغيير، إذا ما أحسن توظيفها وتنظيمها[201].

ووجد حزب الدعوة نفسه بعد 9 نيسان 2003 مضطراً للعمل السياسي وبالأساليب السلمية عن طريق المقاومة السلمية، وبناء على دراسة لواقع العراق وتداخل قضاياه مع العامل الإقليمي والدولي، ومن هنا جاءت مشاركة حزب الدعوة في اللجان التي تولت التفاوض مع الأمريكان من أجل تحقيق بعض المكاسب الوطنية.[202] لذلك يعتقد الحزب أن تغيير الإنسان يتم عن طريق التغيير الفكري والسياسي، وليس بالقوة والعنف، كما في الآية القرآنية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [(*)(203)]، أي صناعة الإنسان الرسالي الذي يؤمن بتحكيم الإسلام في الحياة، وعن طريق الانتخابات التي يعتمد فيها على البرنامج السياسي للحزب[204].

ودعا البرنامج السياسي للحزب بعد عام 2003 إلى رفض كل أنواع القوة والإرهاب والقسوة، واعتماد الحكمة والعقل والحوار السياسي الهادف، والانفتاح على الجميع بروح الحوار وقبول الآخر على اختلافهم معه، وتقبل النقد البناء من الآخرين[205]. ويستند الحزب في دعوته هذه إلى نبذ العنف إلى الإسلام الذي يعتقد أنه يدعو إلى السلام كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [206][*]، وتدعيم العلاقات الحسنة بين جميع الشعوب مسلمين وغير مسلمين على أساس السلم والأمن والحوار الحضاري والتعايش السلمي ونبذ العنف والإرهاب[207]، وأن الأمن والسلام ليس فقط على المستوى العالمي، بل على المستوى الداخلي الاجتماعي فهو حق لكل مواطن، ويجب حماية هذا الحق وتوفيره للجميع، وتقع هذه المهمة على عاتق قوى الأمن الداخلي، وتطبق أهدافاً وفقاً للقانون، ويحرم تحويلها إلى أجهزة قمع وتسلط وإرهاب، أيضاً مهمة القضاء بعدم التستر على أي جريمة تنفذ على أساس طائفي، عنصري، لذلك هو يرى في الأمن والسلام من مستلزمات التسامح، ويتشهد بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[**]، وقوله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم): «المسلم من سلم الناس من لسانه ويده»[208].

ورفض الحزب كل عمليات العنف والإرهاب التي شهدها العراق بعد عام 2003، وما تعرض له المواطنون الأبرياء من اغتيالات وعمليات إرهابية تفجيرية، ترتكز على قيم الجهل والتطرف والطائفية والعنصرية، ولا تدع مجالاً لحوار أو تفاهم على أسس مشتركة، قد تنهي حالات الخلاف وتحسم الصراع على أسس واقعية وموضوعية تجنب كل الأطراف المعنية نزف الدماء غير المسوغ، فالحوار السلمي والتفاهم هو الذي يصل بالفرد إلى تحقيق أهدافه. وميز الحزب بين المقاومة الوطنية التي هي حق مشروع لاستعادة الحقوق وضمن سياقات تعارف عليها العالم[209]، وما حصل من عمليات إرهابية وقتل، رأى أنها لا تعني أن شيعياً قتل سنياً أو سنياً قتل شيعياً أو كردياً قتل عربياً... بل من يقوم بذلك هم أعداء أبناء العراق جميعاً[210].

واستناداً إلى ما تقدم يمكن القول:

إنّ إيمان حزب الدعوة الإسلامية بالمواطنة والديمقراطية، يجعله حزباً متسامحاً سياسياً، ولما كان الحزب حزباً معارضاً، يؤمن بالعنف والكفاح المسلح ضد السلطة، وُصِفَ بأنهّ غير متسامح مع السلطة السياسية قبل عام 2003، لكن اعتقاد مخالفيه ومنافسيه في السلطة بعد عام 2003، بأنفراده في المناصب القيادية وتمثيله لطائفة ونخبة معينة، يجعله متسماً في نظرهم بالتفرد الحزبي والطائفي، وبهذا يكون تسامحه سلبياً وخاصاً وجزئياً.

ويؤسس إيمان حزب الدعوة الإسلامية بالتربية والثقافة التسامحية داخل الحزب، للقول بأنه حزب متسامح داخلي، إذ نجد أن العضوية فيه مفتوحة للجميع، وقيادة الحزب قيادة جماعية، ولكن ذلك تغير في عام 2007، إذ جرى استحداث منصب الأمين العام مما يجعل تسامحه داخلياً وخاصاً، لأن تنظيمه الداخلي يمثل طائفة واحدة وهو تسامح مؤقت. إن علاقة الحزب الايجابية بالأحزاب الوطنية والإسلامية تجعل تسامحه قبل 2003 تسامحاً موضوعياً، ايجابياً، داخلياً، سياسياً وهو تسامح خاص، لأنه استثنى منه حزب البعث والحزب الشيوعي، لكنه أصبح بعد عام 2003 متسامحاً مع الحزب الشيوعي، واستثنى من حزب البعث من تلطخت أيديهم ومن كان من القياديين، فكان أيضاً تسامحاً موضوعياً، ايجابياً، داخلياً، سياسياً، خاصاً.

ويبدو موقف الحزب قبل عام 2003 من الأحزاب والدول غير الإسلامية وذات الأنظمة السياسية و(الإيديولوجية) المختلفة، موقفاً غير متسامح عالمياً، لكنه بدأ بعد عام 2003 بالانفتاح والاعتراف بجميع الدول والتعاون معها، على اختلاف أنظمتها وإيديولوجياتها، لأن ظروف الواقع ألزمته بذلك، مما يجعل تسامحه الخارجي (العالمي) تسامحاً شكلياً سلبياً، حتى أنه يرفض التغيير عن طريق الحرب وعن طريق القوى الخارجية. ويعني رفض الحزب للتعصب بكل أنواعه، أننا أمام تسامح موضوعي إيجابي عام ديني واجتماعي.

المبحث الثاني

التسامح في فكر الحزب الإسلامي العراقي

يتضمن هذا المبحث الثاني مطلبين، يتعلق المطلب الأول بنشأة الحزب الإسلامي، ويتناول المطلب الثاني مقومات التسامح ومعوقاته في فكر الحزب الإسلامي.

المطلب الأول: نشأة الحزب الإسلامي العراقي

يعد الحزب الإسلامي امتداداً طبيعياً لجماعة الإخوان المسلمين وفكر مؤسسها الشيخ (حسن البنا)، إذ بدأ الإخوان العمل العلني في العراق عام 1951م بأسم جمعية (الإخوة الإسلامية)(211)، وضمت هذه الجمعية كلاً من (امجد الزهاوي) رئيساً لها، و (محمد محمود الصواف) سكرتيراً، و (إبراهيم مصطفى الأيوبي) أميناً للصندوق، والدكتور (تقي الدين الهلالي) والمحامي (عبد الرحمن خضرو طه الفياض)، وأصدرت مجلة الإخوة الإسلامية، وكانت الجمعية تعقد الاجتماعات في مقرهـا أو في جامع الأزبك، وركزت الجمعية على إيضاح أهدافها الإسلامية السلفية القائمة على أساس إقامة نظام الخلافة وإصلاح المجتمع، والدعوة إلى تثبيت العقيدة الإسلامية الصحيحة والتوحيد وروح التدين بين المسلمين، وإعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية(212). وحين سمحت الحكومة العراقية بتأسيس الأحزاب السياسية في 6 كانون الثاني 1960 بإصدار قانون

الجمعيات رقم (1) لسنة 1960، اجتمعت قيادة الإخوان لمناقشة فكرة تأسيس حزب إسلامي علني، وبعد مناقشات ومداولات بين المجتمعين، خرجوا برأيين[213]:

الرأي الأول: عدم انضمام أعضاء الجمعية غير المعروفين إلى الحزب العلني والاقتصار على المعروفين والمؤيدين.

الرأي الثاني: كانوا يحبذون الجماعة كي لا تتجزأ وتنقسم في ما بعد.

وأخيراً اتفقوا على الرأي الأول على أن تكون قيادة الحزب العلنية مقيدة برأي وتوجيه القيادة السرية، وتقدم (إبراهيم عبد الله شهاب وجماعته) في 2 شباط 1960 بطلب إلى وزارة الداخلية، لغرض إجازتهم بتأسيس الحزب الإسلامي العراقي، إلا أن الوزارة رفضت على الرغم من رعاية المرجع الديني الشيعي السيد محسن الحكيم للحزب آنذاك[214]. وأحيل الطلب إلى محكمة تمييز العراق التي رأت أن الرفض غير قانوني، لأن منهاج الحزب سجل على نفسه العمل بتعاليم الإسلام ونظمه، ومعالجة مشاكل الحياة الاقتصادية والاجتماعية إنما تخضع لنصوص واجتهادات، وهي بمجموعها يمكن أن تعالج بعقلية لا يقال فيها أنها لا تماشي روح العصر، ووافقت وزارة الداخلية بعد ذلك على السماح بالعمل[215]. وبعد إجازة الحزب بعد قرار النقض في 26 نيسان 1960، بدأت نتائج تأسيس الحزب الإسلامي تظهر مباشرة، فقد كان من حقه على وفق قانون الجمعيات أن يصدر جريدة خاصة به، لذلك قدم طلباً لإجازة جريدة باسم (الجهاد)، ولكن طلبه رفض، ولم يُسمح له حتى بطبع منهاجه ونظامه الداخلي، ولم تجد نفعاً الشكوى التي رفعها الحزب إلى وزير الإرشاد، وكان الحزب لا يستطيع أن يعقد اجتماعاً أو يطبع إعلانا إلا بإذن، ويبدو أن صحيفة (الحياد) قبلت التعبير عن وجهة نظر الحزب، إلا أن الحاكم العسكري سرعان ما عطل هذه الصحيفة[216].

وعلى الرغم من ذلك عقد الحزب مؤتمره الأول بدار جمعية الأخت المسلمة يوم الجمعة 29 تموز1960، وحضر المؤتمر مسلمون من أنحاء العراق كافة من الشمال والجنوب والوسط[217]، وانتخب المؤتمرون الدكتور نعمان السامرائي رئيساً

للحزب، وفليح السامرائي سكرتيراً عاماً، وفاز بعضوية الإدارة عبد الجليل إبراهيم وإبراهيم المدرس ووليد الأعظمي وفاضل العاني[218]. وكان للحزب بعض الخلايا في بغداد والأنبار وسامراء، لكنها كانت محدودة جداً لعدم تمكنه من الحصول على قاعدة جماهيرية واسعة، وعندما اغتيل احد أعضائه (محمد محمود البنا)، أصدر الحزب بياناً أتهم فيه الحزب الشيوعي وحزب البعث بتدبير حادث الاغتيال، كما اتهمهما بالخروج عن تعاليم الإسلام وبث الفرقة بين الناس[219].

واصدر الحزب بياناً في 5 تموز 1960، ومذكرة في 15 تشرين الأول 1960 نشرتها جريدة الفيحاء الأسبوعية، وتضمنت نقداً للحكومة وشجباً للشيوعية، فكان اشد هجوم على النظام والأكثر جرأة، حيث لم يحتو عبارة احترام شكلية واحدة (الزعيم الأوحد)[220]، وفي ضوء ذلك أخذت السلطات الحكومية تطارد أعضاء الحزب، وتم في 1960/10/17 إلقاء القبض على الشيخ عبد الجليل إبراهيم عضو الهيئة المؤسسة للحزب الإسلامي ووليد الاعظمي وفاضل عز الدين القاضي ونظام الدين عبد الحميد وسليمان محمد أمين، وتم إغلاق باب مقر الحزب الإسلامي الكائن في منطقة الفاروق بتاريخ 21/10/ 1960[221].

لقد تشتت الحزب، إلا أنه لم يحل رسمياً، إذ أثبت وجوده في انتخابات نقابة المعلمين في شباط 1961، وفي 15 آذار 1961 أحضر عبد الكريم قاسم قادة الحزب المعتقلين إلى مقره في وزارة الدفاع لإقناعهم بتحويل الحزب إلى جمعية خيرية، إلا أنهم رفضوا ذلك، وحل الحزب رسميا1961/3/16[222]. وقد واجه الحزب يومئذ عقبات كبيرة في طريقه، مما أدى إلى لجوئه إلى العمل السري وأحياناً العلني، وتعرض قادة الحزب وأعضاؤه إلى الملاحقة المستمرة والاضطهاد لحين مجيء نظام حكم حزب البعث 1968[223]، إذ تشدد في ملاحقة الأحزاب السياسية في العراق، وعلى الأخص الأحزاب الإسلامية منها مما دفعها للمزيد من السرية. وتحمل إياد السامرائي مسؤولية الحزب وبعد مطاردته ومغادرته العراق، أوقف الحزب تنظيمه بشكل رسمي في 5 نيسان 1971، وفي 1980 تولى عبد المجيد

السامرائي قيادة الحزب[224]، لكن المطاردات التي تعرض لها الحزب دفعته لنقل عمله إلى الخارج، وأعلن عن ذلك في 1991 بقيادة أسامة التكريتي وإياد السامرائي، الذين كانوا في قيادة الداخل لكنهما سافروا إلى الخارج، خاصة إياد السامرائي بعد تعرضه للملاحقة وإعدام والده[225].

وبعد سقوط النظام واحتلال العراق في 9 نيسان 2003، وجد الحزب نفسه أمام محنة كبيرة بين العمل الحزبي والمشاركة في الحكم، والإعلان عن مقاومة المحتل، فقرر نقل تنظيمه إلى الداخل والمشاركة في مؤسسات الحكم مع وجود الاحتلال، وانتخب الدكتور محسن عبد الحميد أميناً وناطقاً رسمياً باسم الحزب، وفي 2005 انتخب طارق الهاشمي أميناً عاماً للحزب[226]. وقد شارك الحزب في مجلس الحكم والحكومة المؤقتة، لكنه انسحب منها على إثر إحداث الفلوجة واستمرار قصفها من القوات الأمريكية، ثم قرر عدم المشاركة في الانتخابات الأولى العامة للجمعية الوطنية[227]، إلا أن حاجم الحسني الذي كان عضواً في الحزب قرر البقاء في الحكومة والانفصال عن الحزب[228]، لأن الحزب قدم مقترحاً لم يؤخذ بنظر الاعتبار بتأجيل الانتخابات ستة أشهر[229].

وعاد الحزب ليشترك في لجنة صياغة الدستور، لكنه انسحب منها قبيل إقراره في 22 آب، وفي 2 تشرين الأول 2005، أعلن دخوله في تحالف انتخابي مع مجلس الحوار الوطني العراقي والمؤتمر العام لأهل العراق بزعامة عدنان الدليمي[230]، ثم شارك في الانتخابات النيابية الثالثة وحصل فيها على عدد من المقاعد البرلمانية[231]. لذلك كانت مواقف الحزب متباينة تجاه العملية السياسية منذ عام 2003، إذ انسحب منها وعاد إليها أكثر من مرة مقابل تنازلات ومكاسب من القوى السياسية المقابلة[232].

وتشمل مسوغات وجود الحزب الإسلامي ما يأتي[233]:

- أن قيام الحزب الإسلامي واجب ديني ووطني على حد سواء.
- أن طبيعة الإسلام توجب العمل المنظم القائم على أسس تنظيميه سليمة.

- ضعف العقيدة الإسلامية في المجتمع العراقي ومن ثَمَّ فهي بحاجة إلى نشر وتطبيق، ولا يكون ذلك إلا عن طريق العمل المنظم.

- سعي بعض القوى المناوئة للإسلام إلى إلغاء العقيدة الإسلامية، وإبعاد أفراد المجتمع عن أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، من خلال نشر أفكار ومفاهيم مخالفة للأفكار والمفاهيم الإسلامية.

- أن قيام أحزاب غير إسلامية ذات نشاط واسع في ميادين الحياة المختلفة يدفع بأفراد المجتمع إلى خارج حدود الشريعة الإسلامية، وهو أمر في غاية الخطورة فلابد من حزب سياسي إسلامي يحافظ على مجموع أفراده وفي إطار الشريعة الإسلامية.

- غياب نظام حكم عقائدي يعتمد الإسلام بوصفه عقيدة ونظاماً، ويعمل على بناء الدولة الإسلامية، وإقامة المجتمع الإسلامي وفقا لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

وينظر الحزب إلى الإسلام بوصفه نظاماً شاملاً للحياة، ويسعى إلى تطبيق أحكامه على الأفراد والدولة من خلال عقلية أصولية عصرية تحقق مصالح البلاد والعباد، حتى يسعدوا بطاعة ربهم في الدنيا والآخرة(234)، ويعني ذلك أن الحزب يعمل على أن تكون الصياغات الدستورية والقانونية للدولة أقرب شيء للإسلام(235). ويستمد عمل الحزب مشروعيته من مجموعة من الأدلة المتمثلة بـ(236):

- القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (*)

- السنة النبوية: آثار اجتماعاته (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) في دار الأرقم بن أبي الأرقم.

- القواعد الفقهية العامة وهي (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، والأصل في العبادات التعبد وفي المعاملات الالتفات إلى المعاني، الاستقراء،ودرء المفاسد وجلب المصالح.

- آراء فقهاء المسلمين.

المطلب الثاني: مقومات التسامح ومعوقاته في فكر الحزب الإسلامي العراقي.

أولاً: مقومات التسامح في فكر الحزب الإسلامي العراقي.

تشمل مقومات التسامح في فكر الحزب الإسلامي ما يأتي:

1 ـ المواطنة والديمقراطية:

لقد أكد دستور الحزب الإسلامي الصادر عام 1960، أهمية الوحدة الوطنية بين جميع المواطنين على أساس المساواة وعلى أساس الجنسية العراقية، وعلى أساس الإسلام ليكون المنطلق نحو الوحدة الإسلامية(237). ورأى الحزب بعد عام 2003 أنه إذا كانت المواطنة تعني أن شعور الفرد بانتمائه إلى وطنه يعلو فوق أي اعتبارات، وأن له حقوق وعليه واجبات، فالحزب الإسلامي يدعو أطياف الشعب العراقي ومكوناته كافة و القوى والأحزاب السياسية كافة إلى الانطلاق من المنطلق الوطني ليجعل اعتبار الانتماء إلى الوطن الواحد، والحرص عليه وعلى مصالحه مقدماً على أي اعتبار آخر، وأن يعمل الجميع على ذلك(238)، فالعراقيون يجب أن تجمعهم خيمة الوطن وليس القومية، الطائفية، العشائرية أو أي مسمى جزئي، وهذا لا يعني نكران انتماء الأفراد إلى تلك المكونات، ولكن يجب أن تكون جزءاً من انتماء أكبر هو الانتماء إلى الوطن، وهذا النهج هو ما اعتمده الحزب في تثقيفه الداخلي لأعضائه(239).

لذلك يرى الحزب ضرورة تعزيز شعور المواطن بكرامته وواجبات الدولة تجاهه وواجباته تجاه مجتمعه(240)، ويدعو إلى تأكيد أهمية التربية المواطنية، حيث يربى الفرد العراقي على المسؤولية الاجتماعية، واحترام ممتلكات الفرد والدولة، والأيمان بأن العمل الجاد هو لخدمة المجتمع، وفي الوقت نفسه أصل من أصول الإسلام(241).

وبقدر تعلق الأمر بالديمقراطية، فقد سعى الحزب الإسلامي إلى إقامة نظام سياسي حر، وليس نظاماً متطرفاً لأنه يمثل الإسلام الوسطي المعتدل، لذلك فإنه

يدعو إلى المشاركة السياسية السلمية في السلطة منذ بداية تأسيسه[242]، إذ ينطلق من مفهوم العمل الجماعي في ممارسة العمل السياسي بإطار إسلامي، فالديمقراطية تؤمن بحكم الأغلبية أي حكم الجماعة، فأفراد المجتمع الإسلامي بصفتهم الجماعية مسؤولون عن تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية ومطالبون بها، فهم بداهة يملكون السلطة على التنفيذ بتمليك من الله تعالى، وبما أنهم لا يستطيعون مباشرة السلطة بصفتهم الجماعية لتعذره في الواقع، فقد ظهرت نظرية النيابة بالحكم وممارسة السلطة، بأن يختار مجموع أفراد المجتمع الإسلامي (الأمة) من يمارس السلطة (الخليفة)، لينوب عنهم في مباشرة سلطاتهم[243].

لذلك وبعد عام 2003 استندت مشاركته السياسية إلى تسويغ شرعي يستند إلى قوله تعالى:﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾. فدخوله مجلس الحكم وتعاونه مع أربعة أحزاب إسلامية هو من أجل تقوية الصوت الإسلامي، ومن أجل جعل الشريعة الإسلامية السمحة المرنة المصدر الأساسي للدستور مع مراعاة حقوق الأقليات الأخرى التي كفلتها الشريعة الإسلامية، ويسترشد الحزب في ذلك أيضاً بحديث الرسول (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) (عن حلف الفضول): (لو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت)[244].

وعليه فقد دعا الحزب القوى الوطنية كافة إلى المشاركة في العملية السياسية، من أجل إقامة نظام نيابي تعددي عادل[245]، وبيّن أن مشاركته بعد 2003 هي الأصلح وليس الأنسب، لأن انسحابه عام 2004 وبضغط من بعض القوى السياسية ومن الجماهير، كان له الأثر السلبي لأنه سمح باستبداد فئة واحدة بالحكم، الأمر الذي أدى إلى إلحاق الأذى بمكونات معينة من الشعب، وسبب ردود فعل غير منضبطة في الشارع العراقي، ويدعو الحزب إلى رأب الصدع والمصالحة والحوار وبث روح الأخوة والتسامح وتغليبها على الثأر والانتقام[246].

ويعتقد الحزب أن شكل النظام السياسي المناسب هو النظام السياسي الذي يتغير بتغير المجتمع، فالرسول (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) توفي ولم يسم خليفة بعده، وجاء الخليفة الأول واستخلف، ثم جاء الخليفة عمر (رضي

الله عنه) وعين مجلساً وهكذا إذاً، إن النظام الذي يتطور تركه الله سبحانه وتعالى للتغيير، والنظام الثابت فصّله وثبّته كحق المرأة، الأب ... فالنظام السياسي إذا وضعت له نصوص كالأحوال الشخصية سوف يتحجر[247].

ويعني هذا بالنسبة إلى الحزب أن الأمر متروك للأمة في اختيار الخليفة أو رئيس الدولة، فيمكن أن يكون انتخابه بصورة مباشرة إذ يشترك الجميع إلا من استثنى بدليل شرعي[248]، لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (*)، ويجوز للأمة أيضاً أن تختار من يمثلها بالنيابة بصورة غير مباشرة وهذه الصيغة تجد سندها في السوابق التاريخية القديمة في عصر الخلفاء الراشدين، فقد انتَخب أولئك الخلفاء طائفة من المسلمين الذين يعرفون (بأهل الحل والعقد)، وتبعهم فيما بعد أغلب المسلمين في المدينة فبايعوا من اختاروه خليفة لهم، ولم ينتخبهم جميع المسلمين، وبايعهم بعد انتخابهم أغلب المسلمين في المجتمعات الإسلامية الأخرى[249]. لذلك أكدت مناهج الحزب لعام 1960، أهمية العمل على تهيئة حرية الانتخابات لأبناء الشعب، وإشاعة الوعي السياسي النظيف فيهم لغرض انتخاب (مجلس شورى الدولة)، الذي يكون بين أعضائه رئيس الحكومة[250].

ويقوم حق الانتخاب الذي تتمتع به الأمة على أساس مشروعية وجود نواب عنها، يقومون بالنيابة بما مكلف به شرعاً من التشاور فيما بينهم وبين الخليفة، أو من يجب له المشاورة، وإذا كان وجود نواب عن الأمة ينوبون عنها في أداء واجب الشورى، فإن وجود هؤلاء (أهل الشورى) إنما يتحقق بانتخابهم، فتكون المشاركة في هذا الانتخاب امراً جائزا شرعاً ليشكلُ عندئذ ما يعرف بـ (مجلس الأمة) أو (مجلس نواب الأمة)، ومن وظائفه مراقبة الخليفة أو رئيس الدولة في تأدية مهامه، ومشاورته في إدارة وتنظيم شؤون المجتمع[251]، وهم في الأصل من ينتخب الخليفة وفي الفقه المعاصر (رئيس الدولة)، ويمكن القول إن الحزب الإسلامي العراقي يؤمن بأن الانتخاب والمشاركة، تعد وسيلة من وسائل تداول السلطة سلمياً، وإن سبل الوصول الى السلطة وأن تعددت صورها، لا تكون من خلال استخدام القوة لأنه أمر مرفوض شكلاً وموضوعاً، فالسلطة الشرعية هي التي تأتي عن طريق الانتخاب[252]. لذلك يرى الحزب بأن مشاركة الفرد المسلم في الانتخابات النيابية في المجتمع الإسلامي،

تعد مشروعة ومتوائمة مع الطرح الديمقراطي، وذلك وفقاً لمبدأ الشورى في الحكم الذي يؤمن به الحزب[253].

وبذلك يؤكد الحزب بعد عام 2003 شكل النظام الذي دعا له من يتبنى مبدأ الشورى، ويراه ملزماً سواء أكان ذلك داخل الحزب أم في إطار العملية السياسية، ويرى في الأسلوب الديمقراطي في اختيار نظام الحكم وممارسته من أنجح الأساليب الشورية المعاصرة[254]. إذ يرى الحزب أن الأخذ بنظام الانتخاب غير المباشر لرئيس الدولة وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، يفرض بدوره على الأمة القيام بانتخاب من يمثلونها وينوبون عنها في مباشرة هذا الانتخاب، ومن تنتخبهم الأمة لهذه المهمة يمكن أن يوصفوا بأهل الحل والعقد، وعلى السلطة القائمة على إدارة المجتمع أن تضع المنهاج اللازم لإجراء هذا الانتخاب وضمان سلامته، وأن تحدد في هذا المنهاج الشروط الواجب توافرها فيمن تنتخبهم الأمة لمنصب أهل الحل والعقد[255].

ويؤطر الحزب الشورى ويضعها كآلية للتعبير عن سيادة الأمة في محاولة للإفادة من نصوص القرآن الكريم، ذات الصلة أو من التجربة الإسلامية العملية بإعطاء صفة العموم للشورى، متجاوزاً التأطير الفقهي السابق الذي يحصرها بأهل الحل والعقد، إذ شملت كل مسلم، ومن ناحية عملها لم تبق محصورة في اختيار الحاكم، وإنما توسعت لتشمل اختيار السلطة بأنواعها الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية، ولتضفي عليها صفه الالتزام في الاختيار[256].

ويؤكد الحزب الإسلامي على ضرورة شمول الجميع بالمشاركة في الانتخابات والترشيح لها في واجب شرعي لإصلاح أحوال الأمة المسلمة، وأنها ضرورة وطنية للوقوف بوجه المحتل والفاسدين[257]. ويرى الحزب أيضاً أن الدخول في المجالس النيابية والمحلية تطبيق لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [*]، وأن الصراعات الداخلية والخارجية تدفعهم للمشاركة البناءة في هذه المجالس وليس العزلة، لأن اعتزال السياسة موقف سلبي انهزامي يعين أصحاب المشاريع الهدامة على تمزيق وحدة الشعب ونشر الفرقة بين أبنائه[258]. وعليه، يرى الحزب

يرى أن الديمقراطية بما تتضمنه من وسائل سلمية للوصول إلى السلطة، كانتخاب رئيس ومجلس الأمة ودوره في حماية الدستور وإصدار القوانين، لا تتعارض مع الإسلام الذي سبق الديمقراطية في نظريته السياسية، التي تؤمن بحرية الرأي والعقيدة وتُرجع الأمور إلى الشورى[259]. وإذا كانت الديمقراطية تحتوي على حرية مطلقة في التشريع فلا بأس، شرط أن لا تصطدم مع نص يقيني ثابت، فإذا سيكون عدم الأخذ بالديمقراطية يَرجع إلى سوء فهم الذي يقول عنه ابن تيمية: اختلفت الحقيقة بسبب اختلاف عقول الناس، وهنا الخلط، فالإنسان يفرض فهمه الخاطئ على النص، ويرتب عليه الحكم[260].

وهكذا ينطلق الحزب من رؤية توفيقية ولاسيما في المرحلة الراهنة، تنطلق من أهمية الحفاظ على الثروات الفكرية الإسلامية المتمثلة بالعقائد والقيم والمبادئ والقبول بالديمقراطية كوسائل وآليات وتقنيات في الحكم[261]. فإذا كانت الديمقراطية تعني حكم الشعب ولا تتعارض بنص قطعي مفسر في القرآن، يمكن العمل بها وهذا ما يسمى (المصلحة المرسلة) فالإسلام ترك للأمة اختيار نوع الحكم (نوع الوزارات، نوع النظام المحلي...) أي ترك ما يقارب 90% من المجالات للإنسان، فلا يهم إن كان المصطلح شرقياً أو غربياً، لأنه (لا مشاحة في الاصطلاح) مادام فيه مصلحة المسلمين، فالحزب لا يؤمن بنظرية الحق الإلهي (الثيوقراطية) كما كانت في الغرب، حيث فرضتها الكنيسة وما آلت إليه من نتائج ولا نظرية ولاية الفقيه، وكذلك يرفض الحزب أن يغير ميراث الرجل والمرأة أو السماح بزواج المثليين، أي إن الإسلام لا يتقاطع مع الديمقراطية بشرط عدم الإخلال بالثوابت أو تغيرها التي تغير حكم الله[262]. ويؤمن الحزب بالتعددية السياسية ودولة القانون والدستور والتداول السلمي للسلطة[263]، وبتعددية الفكر والرأي والطرح فالإسلام يمنع الظلم والاستبداد، ويؤمن بحق الأمة في اختيار الحاكم وتغييره عند الإخلال بواجباته[264].

ويرى الحزب أهمية إقامة الحياة السياسية المبنية على مبادئ، الحرية المنضبطة وعلى الصدق والصراحة والتعددية في إطار العمل المشترك والتداول

السلمي للسلطة لتحقيق معالم الأمة وحقها في الاختيار الحر لممثليها في المجالس البلدية والنيابية ومؤسسات الدولة الأخرى[265]. وبقدر تعلق الامر بالتعددية الحزبية فإن الحزب يقرر أن الأحزاب إذا كانت ستؤدي الدور السياسي فيجب على المؤسسات أن تنطلق من المبادئ الإسلامية[266]، فهو يؤمن بوجود الأحزاب الإسلامية لأنها ضرورة بشرية وفريضة شرعية، فالطائفة التي تتحزب إذا كانت مجتمعة على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك وأنقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، فهذا من التفرق وقد نهى الله عنه[267].

وتؤكد أهمية وجود الأحزاب الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[*]، وقوله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم): (الجماعة رحمة والفرقة عذاب)، وهو ما يؤكد أهمية العمل الجماعي لأن العلماء قاسوا الجماعة الصغيرة على الجماعة الكبيرة، ووجدوا أنه في حالة عدم وجود جماعة كبيرة توجد الجماعة الصغيرة من المسلمين (الحزب)[268].

ولعلَ القضية المركزية التي تواجه الحزب في الوقت الراهن، هي قضية إقامة نظم تعددي يسوده القانون ويكفل الحريات للجميع ويحترم الحقوق والحريات للمواطنين والسعي من أجل حكومة منتخبة وقيام تعددية سياسية والتداول السلمي للسلطة، وتغدو الحاجة ملحة لتطبيق هذه الخطوات. وأكد الحزب أيضاً سيادة القانون واستنكار الاغتيالات وإنهاء التجاوزات الفردية والحزبية على مؤسسات الدولة وممتلكاتها[269]، فدولة القانون لا توجد إلا عندما تكون السلطة بيد الحكومة المركزية وكلمة القانون هي النافذة، وهي كذلك الدولة الخالية من الميليشيات المزدوجة الولاء[270]. لذلك يرى الحزب أهمية إعادة التوازن في صنع القرار، وإعادة بناء مؤسسات الدولة وصنع الحياة، وهذا لا يتم إلا بمشاركة السياسة في السلطة التشريعية والتنفيذية ومؤسسات المجتمع المدني والدخول في جميع مفاصل الحياة المختلفة.[271]

ويرى الحزب أن سيادة القانون تستمد عملها من وجود دستور يضمن حقوق الأمة وحرياتها الأساسية، وأن يكون هذا الدستور منسجماً مع الشريعة الإسلامية فيجب أن يوضع من لجنة ذات اختصاص في القضايا القانونية من رجال الفقه والعلم المعروفين باستقامتهم ودينهم وورعهم[272]، وتكرر تأكيده على هذا الرأي بعد عام 2003[273]. ويرى الحزب أيضاً أنه لا بد من أن يكون هناك قضاء مستقلاً غير خاضع للأحزاب الحاكمة، لأن ذلك مناف لمبادئ الديمقراطية وعودة إلى الاستبداد[274]، فالحاكم يجب أن يكون عادلاً لأن الظلم مرتعه وخيم ولا يدوم، فالعدل أساس الملك سواء جاء ذلك العدل من مسلم أم غير مسلم، عربي أم كردي، سني أم شيعي[275].

ولكي يطمئن الفرد على حياته ودينه وأولاده وأمواله بعيداً عن مظاهر التفرقة والخصوم، لا بد من قضاء عادل وسلطة تشريعية مهمتها سن القوانين والأنظمة[276]، وتتحدد مهمة السلطة التشريعية (مجلس النواب) في الرقابة على السلطة التنفيذية، ومعالجة الأزمات الطارئة وتشريع القوانين التي لها مساس بحياة المواطنين[277].

أما حقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدني، فقد أنشأ الحزب لها مكتباً خاصاً يعنى بحقوق الإنسان، وأكدت المادة (13) من منهاج الحزب ونظامه الداخلي التعاون والتنسيق مع منظمات حقوق الإنسان في العراق، وأن تكون اجتماعاته شهرية بحضور مسؤول وهو عضو في مجلس الشورى وعضويين عاملين[278]. ويدعو الحزب إلى إنشاء جمعيات حقوق الإنسان وإلى إصدار قوانين تحفظ حقوق الإنسان، وقوانين تعظيم الحرمات وعدم تجاوزها كحرمات البيوت والمساجد ودور العبادة الأخرى، وصياغة مشروعات قوانين لحفظ واحترام أساسيات الحياة الخمس، والدفع باتجاه إطلاق كل الأسرى والمحتجزين من دون ذنب وقانون، وبإيقاف كل ممارسات الاعتقال العشوائية[279]. وأكدت م (12) من منهاج الحزب ونظامه الداخلي إنشاء مكتب خاص بالمنظمات المهنية والجماهيرية الأخرى، كالمنظمة النسائية واتحاد الطلبة ونوادي الرياضة وشؤون البيئة، ويتكون المكتب من مسؤول وهو عضو في مجلس الشورى وستة أعضاء عاملين لإدارة شؤونه[280]، وكذلك يعمل على دعم مؤسسات المجتمع المدني كافة والعمل من خلالها لصالح المجتمع[281].

2 ـ التربية والثقافة التسامحية

يدعو الحزب الإسلامي إلى نشر ثقافة التسامح بين الجميع ليشمل التسامح الجميع دون استثناء احد من ذلك التسامح، وأن على الحكومة أن تهتم بأمرين: الأول: أن تسعى لتوطيد الأمن وتغلب لغة السياسة والحوار وأن لا تختار العمل العسكري الذي لم يجد نفعاً، والثاني: أن تدرس إمكانية العفو والسماحة وفتح القنوات مع جميع أطياف الشعب[282]، والتسامح وإقامة العدل والمساواة بين المواطنين كافة على أسس المواطنة الصحيحة والولاء للوطن والتعددية واحترام الآخر، متذكرين خطبة النبي محمد (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) في حجة الوداع، حينما قال: «ألا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»، وعليه لا بد من تجاوز ثقافة الكره والانتقام والأخذ بثقافة التسامح والعفو عند المقدرة، مقتدين برسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم)، عندما أعلن عن قانونه العظيم في التسامح، عندما قال لأهل مكة بعد فتحها «اذهبوا فأنتم الطلقاء»[283]، وكذلك قوله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم): «لا ضرر ولا ضرار»، فبدلاً من إحراق المساجد والاعتداء على الآخرين كان ينبغي الآخذ بالتسامح والحكمة[284].

فقد كتب الرسول حينما قدم إلى المدينة المنورة دستوراً ينصف المسلمين واليهود، ويجعلهم مواطنين من الدرجة الأولى دون إقصاء أو هضم للحقوق، وقد عرف بعدله في أفعاله وأقواله حتى إن الأعرابي البسيط يجذبه من ثوبه، ويقول له: «اعدل يا محمد» فيعطيه (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم) دون أن يثأر لنفسه[285]، فكان رسول المحبة والرحمة والعدل، فكانت الرحمة سمته فقال عنه تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[*]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ﴾[**]. وتتوزع التربية والثقافة التسامحية في فكر الحزب الإسلامي على محورين:

التسامح الداخلي

لقد نصت المادة الأولى من النظام الداخلي للحزب الإسلامي عام 1960، والمادة (21) الفقرة (8) من مناهجه لعام 2004،على إمكانية الانتماء للحزب

الإسلامي لكل عراقي مسلم بلغ السن القانوني (18عاماً)، شريطة أن يكون ملتزماً بالإسلام عقيدة وفكرا وممارسة[286]، إن حرية المناقشة مضمونة لجميع أعضاء الحزب في أثناء الاجتماعات حول جميع شؤون الحزب إلى حين اتخاذ قرارات بشأنها،[287] فالحزب لا يؤمن بالاحتكار وإنما بالشورى الحقيقية الملزمة[288]. لذلك فان قيادات الحزب أي (الأمين العام) في تغير مستمر، فكان محسن عبد الحميد أول أمين عام للحزب بعد 2003، وبعده طارق الهاشمي، إياد السامرائي، أسامة التكريتي[289]، وأن أعضاء الحزب وقياداته في بقية الأقسام هي أيضاً متنوعة، إذ هناك جيل الشيوخ وجيل الوسط وجيل الشباب، فالحزب الإسلامي هو حزب مؤسساتي وليس حزباً شمولياً[290].

ويكفل التسامح الداخلي علاقة الحزب بالقوى والأحزاب الوطنية، إذ يؤمن الحزب بالعمل مع الجميع سواء كانوا إسلاميين أم قوميين... فلم يكن هناك نفس طائفي أو عنصري في الستينات لكن الطائفية والاستبداد والدكتاتورية ظاهرة بعد 1963[291]، فيؤمن الحزب بالتحالفات والتكتلات السياسية وإمكانية التحالف مع الأحزاب بعد موافقة مجلس الشورى[292]، وأن تكون التكتلات السياسية على أساس المشاريع السياسية الوطنية وليس الطائفية أو المذهبية، وأن يكون لديها تصميم حقيقي على الإصلاح والتغيير والقضاء على الطائفية والأسلوب الدموي في الهيمنة والسيطرة[293]، فالائتلافات الطائفية والقومية لن تقود العراق إلا إلى الهاوية فلا بد من إعادة تشكيل الكتل السياسية على أسس وطنية، يؤطرها ميثاق وطني يكون مبنياً على الانفتاح وقبول الآخر[294].

وأقام الحزب علاقات جيدة مع الأحزاب الكردية والإسلامية السنية والشيعية، لأن منهجه منهج وسطي معتدل، ولأن هناك مشتركات مع تلك الأحزاب تتمثل في إقامة نظام ديمقراطي يؤمن بالحرية وحقوق الإنسان[295]، وقد شكل الحزب لجنة للتنسيق الإسلامي تضم (الحزب الإسلامي، حزب الدعوة، منظمة بدر، المجلس الأعلى، بعض العلماء)[296].

وعرف الحزب بالانفتاح على القوى السياسية كافة وعدم الانعزال، فقد

شارك في ما عرف بـ (ائتلاف القوى الوطنية العراقية) في بريطانيا، الذي تشكل عقب مؤتمر لندن (14 ـ 12/16 ـ 2002) مع جمهرة من الأحزاب والشخصيات الإسلامية والعلمانية، منها حزب الدعوة الإسلامية والحزب الشيوعي، وكان ممثلا الحزب الإسلامي إياد السامرائي وعبد المجيد الحسيني[297]، ولم تكن مشاركته ـ الحزب ـ تلك الأولى، فقد اشترك مع الهيئة التنسيقية لقوى المعارضة في بريطانيا في أيلول 1995 ومثلَ الحزب الدكتور عبد المجيد السامرائي[298]. وعند تشكيل مجلس الحكم الانتقالي، قرر مجلس الشورى في الحزب المشاركة بالعملية السياسية مستنداً إلى نصوص شرعية، فأشترك منذ اليوم الأول في المشاورات السياسية مع مختلف الأحزاب والتيارات العراقية، وحضر كل المناقشات الجارية لرسم مستقبل العراق وصياغة دستوره والحفاظ على هويته الإسلامية والعربية واستقلاله[299].

ودخل الحزب بعد عام 2003 في الكثير من التحالفات والمشاورات والتكتلات السياسية، فقدم في 2007/9/25 وثيقة للعقد الوطني، وتوصل مع الكرديين (الديمقراطي والاتحاد الوطني الكردستاني)، إلى توقيع مذكرة تفاهم في دوكان بتاريخ 2007/12/24، تؤكد التفاهم السياسي والانفتاح على القوى والأحزاب السياسية المختلفة[300].

واتخذ موقف الحزب من الشيوعيين والبعثيين طابع العداء في مرحلة مع حزب البعث، بعد اتهامه لهذا الحزب بقتل احد أعضاءه (محمد البناء)[301]، وبعد مجيء حزب البعث إلى السلطة عام 1968، لجأ الحزب إلى العمل السري حتى 1991، إذ تشكلت قيادته في الخارج[302]. وبدأ بعد عام 2003 ينظر إلى البعثيين بوصفهم افراداً وليس حزباً، فدافع عن البعثيين الذين لم يرتكبوا الجرائم الفعلية بحق الشعب العراقي، والذين ابعدوا عن وظائفهم، وعارض معاملتهم جميعاً بالمعاملة نفسها، فدعا إلى التفريق بين من ارتكب جرائم ومن لم يرتكب شيئاً[303]. لذلك انطلق الحزب من قاعدة (اذهبوا فانتم الطلقاء)، لأنه يعتقد أن العفو أصبح إستراتيجية اساسية يجب العمل بها مع الجميع ومنهم البعثيون السابقون، لأن إن كان هناك من تلطخت أيديه بدماء العراقيين، فيجب أن يترك للقضاء المستقل بل أن

هيئة المساءلة والعدالة يجب أن تحل، وفي المقابل فإن الشعب العراقي لم يسمع اعتذاراً من بعض القادة البعثيين[304].

لذلك، فإن جزءاً من أركان المصالحة الوطنية هي العمل بمعيار العفو عما سلف، لأن قانون المساءلة والعدالة لم يتعامل مع حزب البعث بوصفه منظومة، بل بوصفه أفراداً لهم حياتهم المدنية ولهم حقوقهم المدنية[305]. وبذلك يدعو الحزب الإسلامي إلى التسامح مع البعثيين، فإذا ما كانت هناك مصالحة فيجب أن تكون مع الجميع من دون استثناء، إلا أن الحزب يميز بين ثلاثة أنواع من البعثيين[306]:

- صنف ارتكب جرائم دموية وإنسانية ونفذوا ما يأمر به الطاغية، وهؤلاء من كبار القادة الحزبيين عسكريين ومدنيين، ولا بد أن يمثلوا أمام محكمة عراقية مدنية تستند في إصدار أحكامها بالأدلة والوثائق والبراهين فهؤلاء لا تسامح ولا رحمة معهم.
- صنف من البعثيين لم يرتكبوا جرائم ولم يؤذوا أحدا، وهم يعدّون النظام السابق وقيادته المسؤولة عن ما لحق بالعراق من مآسي فهؤلاء يجب مسامحتهم.
- المؤيدون الذين وقعوا استثمارات الانتماء من دون اقتناع، وإن هم مشوا مع البعث، وهؤلاء أصلاً لا يحاسبون، وإنما ندعوهم إلى التوبة والاستغفار والإخلاص للدين والوطن، ويجب إدخالهم في المصالحة الوطنية لأن الأمن الاجتماعي لا يتحقق إلا بالمصالحة الشاملة، ومنهم البعثيين وكذلك العسكريين سواء كانوا بعثيين أم غير بعثيين[307]. ويجد الحزب أن إقرار قانون المساءلة والعدالة يمثل خطوة جيدة تختلف عن هيئة اجتثاث البعث، التي بقراراتها حرمت الكثير من حقوقهم من دون ضابط قانوني، فهي الخصم والحكم فالقضاء لا دخل له بعملها[308].

وينطلق موقف الحزب من الشيوعية من نظرته إليها في حقبة الستينات على أنها فكرة باطلة، وأن معتنقها مرتد ولا يجوز معاونتها أو التعامل معها، سواء كان أسلوب التبشير الشيوعي سلمياً أم بالعنف، فالشيوعية محرمة شرعاً لذلك طالب

الحزب الحكومة بتجريمها رسمياً، وحمل الحزب الشيوعيين مسؤولية مجازر كركوك والموصل، وطالب بإنزال أشد العقوبة بالقتلة منهم ومنع صحفهم والكف عن رعاية الحكومة لهم عبر المؤتمرات الداخلية والعالمية[309]، إلا أن موقف الحزب الآن قد تغير، فلم يعد محرجاً من اليسار العراقي بل تعامل معه، واشترك في العملية السياسية معه، فالحزب الإسلامي لم يبق أسيراً أيضا لحاكمية سيد قطب والمودودي[310]، فالحزب يؤمن بالتعددية السياسية والعمل مع كافة الأحزاب السياسية، وأن الأزمة في 1960 أزمة فكرية بين الشيوعية والإسلام، أما الآن فهي أزمة الكرامة الإنسانية. ويرجع تغير موقف الحزب للأسباب الآتية[311]:

- إن الحزب الإسلامي بعد 43 عاماً قد مر بفترة نضج وخبرة سياسية عريقة تغير الجيل عما كان عليه، فالحزب يحمل في داخله جيلاً جديدا وَأفكاراً منفتحة على الآخر.
- مرور الحزب الإسلامي والشيوعي بفترات قمع ودكتاتورية من النظام البعثي، مما تطلب في تلك المرحلة العمل الجماعي وبذل الجهود لمقاومة الدكتاتورية.
- اختلاف التحدي ففي المرحلة البعثية كان التحدي مع الاستبداد والدكتاتورية وليس مع الشيوعية.
- إن الشيوعيين قد تغيروا فلم يعودا يحملون أفكارا الحادية بل إنَّ أغلبيتهم ملتزمون دينيا وغالبيتهم من الشيعة الذين يغلب عليهم طابع التدين لأسباب عقائدية، اجتماعية، بيئية.

وفي إطار موقف الحزب من المصالحة والحوار، فإنه يدعو إلى اعتماد الحوار والتعايش السلمي والمشاركة في صنع القرار لحل كافة المشكلات[312]، وأهمية الانفتاح على جميع فصائل الشعب وترك المحاصصة أو الطائفية أو الاهتمام بفئة دون أخرى[313]، فلا بد من تحقيق السلم الأهلي عن طريق المصالحة الوطنية والعفو عن المسيء وتجنب تكفير الآخرين أو استباحة أموالهم وأعراضهم ودمائهم فهي بدعة ما انزل الله بها من سلطان[314]. ويرى الحزب أن رسول الله (صلى الله عليه وعلى

آله وصحبه وسلم)، قد علّم العالم أجمع دروسا في المصالحة والعفو وتجاوز الماضي والنظر إلى المستقبل ورفع الحقد والكراهية، فكان يدعو إلى محبة الآخرين والرحمة بهم وكان يقول (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم): «من لا يرحم لا يُرحم»، وكل هذه دروس على العراقيين الاقتداء بها والعمل بها[315].

لذلك يرى الحزب الإسلامي أن القرآن الكريم والسنة النبوية وتاريخ السلف من آل بيت النبوة المطهرين والصحابة، فيه الكثير من القيم الأخلاقية والدروس العملية التي يمكن الاستفادة منها لتعزيز الوحدة الوطنية العراقية.[316] لذلك كان موقف الحزب مؤيداً للمصالحة الوطنية فهي المشروع الذي يجب تبنيه من الجميع، والذي تغلب فيه لغة العفو والسماحة على العقوبة والردع[317]، فليس هناك من سبيل لوقف أعمال العنف والتطرف إلا عن طريق نشر ثقافة الأخوة والمحبة والعفو والمصالحة الوطنية الحقيقية التي تشمل الجميع وإلغاء التهميش والإقصاء في العملية السياسية[318]. ويرى الحزب أهمية تفعيل المصالحة الوطنية عن طريق[319]:

- اعتماد أسلوب إعلامي وخطاب سياسي يبقي التعايش وتقريب وجهات النظر وإشاعة روح الأخوة والعمل المشترك.
- تفعيل اللقاءات والزيارات المشتركة بما يزيد إعادة اللحمة الوطنية.
- إن الحزب الإسلامي العراقي يعلن بأن المصالحة المخلصة تعني[320]:
- التسامح والتغافر.
- إعطاء كل ذي حق حقه.
- نبذ الإقصاء والتهميش.
- التعايش السلمي وقبول الآخر.

ويعتقد الحزب الإسلامي أن العراق يحتاج إلى مصالحة حقيقية ومد جسور الثقة بين الشركاء في العملية السياسية، لتمتد فيما بعد لمن هم في خارجها، وتنطلق من عفو عام، ومشاركة حقيقية في السلطة وإلغاء إفرازات المحاصصة الطائفية والعرقية، وتركيز الهوية الوطنية، ثم تعديل حقيقي للدستور والنهوض بإستراتيجية أمنية موحدة متفق عليها، تنطلق من حملة إصلاح حقيقي للقوات

المسلحة وتفكيك حقيقي للميليشيات ونزع سلاحها[321]. ويعتقد الحزب الإسلامي أن التسامح والمصالحة الحقيقية، لا يتم إلا عن طريق الحوار الوطني الذي يحتاج إلى توافر عوامل أساسية منها[322]:

- أن ينبع الحوار من عوامل وطنية بعيدة عن التأثر بالعوامل والقوى الخارجية.
- أن لا يكون الحوار غطاءً لتمرير مشاريع خاصة على حساب الآخرين، إذ إن ذلك يمكن أن يجهض الحوار، وأي سعي جاد لإقامة مشروع وطني يلبي طموحات العراقيين، يجب أن يستند إلى الحوار الوطني.
- الصراحة والوضوح في تعامل الأطراف بعضها مع بعض والسعي للتشخيص الدقيق لطبيعة المشاكل والصعاب التي تواجه العمل الوطني، كما ينبغي أن يتطرق الحوار للمشاكل الرئيسة.
- إن القضية المركزية هي إقامة نظام تعددي يسوده القانون ويكفل الحريات للجميع ويحترم حقوق المواطنين وكرامتهم.

وأعلن الحزب أنه لا توجد جهة إلا وفتحوا معها حواراً، للوصول إلى تفاهم وإلى تقريب وجهات النظر، سواء كانت هذه الجهة التي يتعاملون معها ايجابية أم لا، وأنه يجب التعامل مع الواقع كما هو وليس كما نتمنى، ونحاول الوصول حتى مع الذين يختلفون معنا، والذين يعادوننا ويحاربوننا[323]. إن الحوار يقرب بين وجهات النظر المختلفة ويحل الخلافات ويؤدي إلى نتائج مثمرة، لذلك فقد شارك الحزب في مؤتمر القاهرة، لأنه وجد فيه خطوة ايجابية لحل الصراعات الدائرة[324]، وأن الحوار والتفاهم يحقق سقوفاً من الانجاز لا يستطيع العنف والاحتراب أن يصل إليها، ويجد الحزب في الحوار وسيلة مهمة للوصول إلى أعلى درجات التفاهم والتعاون بين مكونات الشعب المختلفة (عرب، أكراد، تركمان، أقليات وغير ذلك)[325].

التسامح الخارجي (العالمي)

يؤمن الحزب بالرابطة الإنسانية بين شعوب العالم قاطبة، وهذه الرابطة يجب أن تقوم على أساس مصلحة الإنسانية وتعاونها على الخير من اجل بناء عالم

أفضل[326]، ولابد من مناصرة قضاياهم العادلة من أجل تحقيق التعايش والسلام وتجنب الصدام بين الحضارات. ويرى الحزب أهمية العمل من اجل بناء علاقات جيدة مع دول الجوار لتحقيق المصالح المشتركة[327]، وأن الطريقة السليمة للتعامل في المجال الدولي هو الحوار الفاعل بين الأمم والشعوب، وأن التعايش السلمي هو السبيل الوحيد لإقامة نظام دولي يسوده السلام والأمن والعلاقات الطيبة[328]. ويرى الحزب أيضاً أهمية الانفتاح على العالم، فيذكر أنه قيل لابن تيمية: إن اليهود والنصارى يسبوننا ويسبون النبي والإسلام قال: أين يفعلون ذلك؟ قيل: في أماكن عبادتهم، قال: دعوهم، إلا إذا فعلوا ذلك خارجها[329].

ويقسم الحزب الإسلامي الدول الأجنبية إلى أربعة أقسام ولكل قسم نمط من العلاقة وهي، الدول القائمة في العالم الإسلامي تعد كأنها قائمة في بلاد واحدة، ولا تدخل ضمن العلاقات الخارجية وعلى الدول الإسلامية توحيدها في دولة واحدة، والدول التي بينها وبين العراق معاهدات اقتصادية، حسن الجوار، ثقافية ... فتعامل على وفق ما تنص عليه المعاهدات، ويكون لرعاياها الحق في دخول البلاد بالهوية دون حاجة إلى جواز سفر، والدول التي ليس لها معها معاهدات والدول التي لها طمع في البلد، فلا تنشأ معها علاقات دبلوماسية، وعلى رعايا هذه الدول إذا ما شاءوا الدخول أن يدخلوا بجواز سفر، والدول المحاربة فتتخذ أساساً معها حالة حرب لكافة تصرفاتها[330]، أما الدول العربية والإسلامية فيدعو إلى نصرتها والتضامن معها ولاسيما قضية الشعب الفلسطيني.[331].

ثانياً: معوقات التسامح في فكر الحزب الإسلامي

التعصب

ينظر الحزب الإسلامي إلى جميع القوميات نظرة احترام لحقوقها ولا يفرق بين قومية وأخرى[332] استنادا إلى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (*)، فأساس التفاضل بين المواطنين على اختلاف قومياتهم هو تقواهم وصلاحهم ومنفعتهم للجميع، وأن القوميات يجب أن

تتسم بروح الإسلام الذي توجب عليها روح الأخوة والوئام والعيش بسلام وأمن، كأنهم أعضاء جسد واحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، فالمسلمون سواسية كأسنان المشط، وهذا لا يمنع كل قومية من الاعتزاز بقوميتها[333]. ويأتي رفض الحزب للعنصرية لأنها تقوم على احتقار الآخرين وكرههم وإيذائهم، وأن العنصري ينظر إلى الآخرين نظرة دونية وهذا يتنافى مع الإسلام الذي يقوم على محبة الآخرين وبرهم، فسابقاً في العصر العباسي كان المعتزلي يجلس مع السني والشيعي وبينهم مودة ويتمازحون ويتناقشون[334]. وقد كان الفيلسوف الألماني نيتشه يقول كلاماً رائعاً هو أن «كل من يعادي ويحتقر الآخرين فهو عنصري، لكن الذي يكره قومه، فهو ينتحر بعمله هذا»، إن حب الوطن والأهل والأقرباء هو جيد لكن احتقار الآخرين والانتقاص منهم هو العنصرية بعينها، وهذا يتنافى مع ما أمرنا الله به بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[*][335]، كذلك الرسول عندما هاجر إلى المدينة وجد الأنصار ووجد اليهود وذهب بنفسه ليكتب المعاهدة وينظم العلاقة معها، أي أنه يدعوا إلى التعايش لأن الإسلام لم يجبر شخصاً على الاسلام أو فرض عليه رأياً بالقوة والإكراه[336].

لذلك كان الحزب ومنذ بداية تأسيسه رافضا للتعصب القومي والديني، بل إن تأسيسه كان بمباركة السيد محسن الحكيم، ففور تأسيسه شكل الحزب لجنة لمقابلة السيد الحكيم وأبي القاسم الخوئي والسيد محمد باقر الصدر والشيخ عبد الكريم الجزائري، فوجدت اللجنة تأييداً لعملها والاستعداد الكامل للتعاون معهم، حتى إن السيد محسن الحكيم وصف منهاج الحزب بقوله: إن دستور الحزب الإسلامي دستور إسلامي صاف، وليست فيه أية نزعة طائفية وأنا موافق عليه[337]. وأجرى الحزب اتصالات بالعناصر المسلمة كافة في شمال العراق وجنوبه في بغداد، النجف، كربلاء ... مستهدفاً توحيد صفوف جميع القوميات والطوائف المسلمة[338]، ومن المواقف التي تدل على عدم طائفية الحزب[339]:

- زيارة وفد الحزب الإسلامي النجف الاشرف ولقاء السيد علي بحر العلوم وعبد الكريم الجزائري، إذ قرروا التعاون مع الانتماءات الموجودة المذهبية

والقومية كافة، ثم زار الحزب السيد كاشف الغطاء ومحمد باقر الحكيم ومرتضى آل ياسين.

- نعي الحزب العلامة علي بحر العلوم، وهذا ما نشرته جريدة الحياد في 25 تموز 1960 العدد 82.
- حضر الحزب مولد الإمام علي (عليه السلام) في النجف الاشرف بتاريخ 30/ 1/ 1960.
- تبادل الآراء بين الأمين العام للحزب (نعمان السامرائي)، والمرجع الأعلى السيد محسن الحكيم في شباط 1961 خاصة بما يتعلق بهموم الإسلام وموقفها من الشيوعية.
- استنكار السيد الحكيم في 4 جمادى الأولى من 1380ه اعتقال الهيئة الإدارية للحزب الإسلامي.

واستمر الحزب بعد عام 2003 وعودته العلنية في موقفه وآرائه الرافضة للتعصب الديني والقومي... وإيمانه أن التنوعات الاجتماعية الأخرى عامل إثراء ومرونة ومصدر مهم للعمل الوطني، فأكد أهمية[340]:

- نبذ عوامل العنصرية والطائفية.
- احترام الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي مع الاحتفاظ بحقوق جميع الأديان والطوائف الأخرى.
- احترام الحقوق السياسية والثقافية لجميع القوميات التي يتكون منها الشعب العراقي.

لذا يعمل الحزب على إقامة الاجتماعات والندوات التي تجمع وجهاء وشيوخ العشائر لتقريب وجهات النظر بين الشرائح المختلفة بما يحقق العيش بسلام وأمان[341]، بل إن للحزب مكتباً خاصاً يعنى بشؤون العشائر[342].

إن الحزب في منهاجه يرفض كل أنواع التعصب، ويدعو إلى التسامح الاجتماعي والثقافي، الذي يستمد مفاهيمه من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويجد

في العرب والأكراد وفي السنة والشيعة عنصراً ايجابياً فاعل في المجتمع، لذلك يحارب الحزب جميع الدعوات المفرقة للصفوف كالدعوة العنصرية أو الطائفية والترحيل ألقسري أو تغيير الحالة السكانية لأي جزء من الوطن[343]، ويؤمن أن الإحساس بالذات والهوية وتمييزها لا يكون إلا بوجود الآخر، واعترافنا به لأن انعدام هذا الوجود لا يعني إلا شيئاً واحداً، هو عدم تمييز ذواتنا وغياب هويتنا، ثم إن الاختلاف هو الأصل والاستثناء أن يجتمع الناس على طريق واحد فالاختلاف سنة كونية[344]، لذلك حرص الحزب على أن تكون علاقته جيدة مع الأكراد خاصة مع الحزبين الكرديين الاتحاد الوطني الكردستاني والحزب الديمقراطي الكردستاني.

ويرى الحزب أن كل العراقيين متساوون في الحقوق والواجبات، فليس أحد فوق آخر والطموحات الكردية هي طموحات مشروعة، كما يريد أن يوصل رسالة إلى كل القوميات الأخرى وهي رسالة أساسها التسامح الإسلامي[345]. وقد سعى الحزب بعد سقوط النظام إلى تبني سياسة تهدف إلى تحقيق التوازن في المجتمع بين المكونات العراقية المختلفة، لمنع حالات الهيمنة والتهميش والإقصاء، ومن أجل إشراك الجميع في تحمل المسؤوليات من خلال اشتراكهم بالعملية السياسية، سواء أكان الأكراد والتركمان[346]. لذلك أكد الحزب في زيارته إلى الجبهة التركمانية على ردم الخلافات وبعث روح التسامح والمصالحة وإقامة جسور متينة بين العرب والأكراد والتركمان، وكذلك لجان تنسيقية بين الأحزاب المختلفة ذات البعد القومي[347].

ويرى الحزب أن ترشيح جلال الطالباني لرئاسة الجمهورية، ليس فيه أي اعتراض بل يجب أن تشارك جميع الشرائح والقوميات العراقية من دون التفرقة الدينية أو الطائفية أو القومية في الحكومة[348]. ويرى الحزب بان مسألة كركوك ذات خصوصية لأن كركوك تضم فئات وطنية مختلفة فعليها مزيد من التعايش والإخاء والتنسيق فالذي يجمعهم هي الأخوة الوطنية والإسلامية[349].

وأكد الحزب كفالة حقوق الأقليات وفقاً للدستور فلهم حق المشاركة السياسية وضمان الحقوق المدنية، في إطار الدولة المدنية التي تستلهم روحها من

شريعة الإسلام[350]، وأن الأصل في الشرع هو حرية الرأي والاعتقاد فلا إكراه في الدين، فيجب احترام عقائد الناس ومحاورتهم بالحسنى، فالأغلبية إن وقع عليها الأذى فهي تستطيع أن تدافع عن نفسها، لكن الأقلية سواء أكانت (مسيحية أم صابئة...) لا بد من نصرتها لتدافع عن حقوقها[351]. ويرفض الحزب التعصب الطائفي مبيناً أنه انتشر في الأوساط السنية بحكم الظروف[352]، وأن تغليب الطائفية والانتماءات المذهبية والفئوية على الانتماء الوطني تعمل على تفكيك الوطن وتقسيمه، فالعراق عاش متحداً ومتماسكاً على الرغم من تنوعاته المختلفة، فلا بد من اعتماد مبدأ المواطنة والحوار والتلاقي للوصول إلى سبل مشتركة[353]، فالمواطنة والعدل والمساواة هي ما يجب أن يُتبع، أما المعايير الطائفية فهي تتناقض مع الطرح الإسلامي.[354]

ويؤكد الحزب أن المسلمين (سنة وشيعة) لا فرق بينهم فكلهم مسلمون، فمن قال لا اله إلا الله محمد رسول الله فهو معصوم، فدمه وماله وعرضه على المسلم حرام وعليه لا بد من القضاء على ثقافة الطائفية والمذهبية[355]. وتدل زيارات قيادات الحزب إلى المرجعيات الدينية في النجف على عدم طائفيته منها زيارة الوفد برئاسة الدكتور محسن عبد الحميد إلى السيد علي السيستاني والسيد محمد سعيد الحكيم والشيخ محمد اليعقوبي والسيد مقتدى الصدر، أذ أكدوا وحدة العراق ونبذ النعرات الطائفية والتأكيد على الأخوة الإسلامية والمصلحة الوطنية[356]. ولكن الحزب وعلى الرغم من مشاركته في العملية السياسية وتصريحه بأنه لا يمثل المكون السني فقط[357]، أو ينصب نفسه حاكما عليهم، ما زال من الناحية الفعلية حزباً فئوياً يقتصر الانتماء إليه على فئة عراقية إسلامية محددة من دون غيرها، وبهذا يدفع الاصطفاف الحزبي حوله صوب الطائفية[358]. ويتأسس ذلك على توجه اهتمامات الحزب نحو المواضيع الاتية[359]:

- إدانة الحزب لعمليات الاغتيال والخطف والتهجير التي تعرض لها أبناء العراق ومن (السنة) في مناطق كركوك، ديالى، صلاح الدين، في بغداد (الصليخ، أبو دشير، أبو غريب، اليوسفية، المحمودية، المدائن...)، وهذا لا يعني عدم

إدانته للتفجيرات والاغتيالات التي تعرض لها الشيعة في كربلاء ومدينة الصدر والمسيحيين في كركوك، إلا أن اهتمامه كان منصباً بشكل أساسي على مناطق محدودة وفئة معينة.

- اهتمامه باحتلال المساجد في البصرة وفي بغداد وإدانته لتلك العمليات.
- اهتمامه بملف المعتقلين والمفقودين والمهجرين من أبناء الطائفة السنية[360].
- اتهامه الحكومة بالاستبداد والانفراد بالسلطة، وتمثيل فئة معينة فقط وإقصاء وتهميش الآخرين، خاصة اتهامه للسيد المالكي بالاستبداد، والسيد الجعفري بالانحياز الطائفي الحزبي[361].
- اتهامه الحكومة بالتستر على الميليشيات وعدم محاسبتهم، بل واتهامها بتغلغل الميليشيات في أجهزة الدولة الأمنية وقيامها بعمليات عسكرية وبزي عسكري بعملية الخطف، كما في حادثة خطف موظفي وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وفي مناطق أخرى من بغداد (الاعظمية، الصليخ، حي العامل، حي الجهاد...)، إذ شهدت عمليات خطف المدنيين من أشخاص بزي عسكري لوزارة الداخلية[362].
- اتهامه القضاء بعدم الاستقلال وزج الأبرياء في السجون، إذ يرى أن القيادات في وزارة الداخلية قيادات طائفية.[363]
- اتهامه الحكومة بتدهور الوضع الأمني نتيجة انفرادها بالقرارات السياسية والأمنية، وكذلك اتهامه لجهات إقليمية بتدهور الوضع الأمني[364].
- اتهامه الحكومة بتعثر عمليات المصالحة الوطنية خاصة مع البعثيين ومع المقاومة الوطنية[365].

أما التعصب (الجندري) فإن منهاج الحزب الإسلامي لعام 1960، يؤكد مساواة المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات والتعليم، إلا فيما خصت به الشريعة كالقوامة للرجل على المرأة وواجب المرأة الأصلي رعاية البيت وتربية الأطفال تربية

صحيحة سليمة، ولا مانع من عملها خارج المنزل[366]، أما بعد 2003 فيؤمن الحزب باحترام المرأة والاعتراف بها وبحقوقها المدنية والسياسية، ويؤكد ضمان تلك الحقوق ورفع الظلم عنها وتهيئة الفرص لها لأداء دورها التكاملي في المجتمع ونبذ الأعراف والتقاليد غير الشرعية التي جعلت المرأة ضحيتها الأولى[367].

ويعني ذلك تغير رؤية الحزب للمرأة، فالقوامة كما يرى الحزب يفسرها بعض المفسرين داخل المنزل فقط، لذلك يؤمن بكافة حقوقها، ويشجع عملها السياسي وهو ما سمح له من خلال جبهة التوافق بالحصول على (11) مقعداً نسائياً، وكان للحزب وزيرة (نوال السامرائي)[368]. وأدان الحزب أعمال العنف ضد النساء بعد 2003، إذ تعرضت للقتل على يد المتطرفين، ويرفض الحزب إلزام الفتيات غير المسلمات على الحجاب، حيث يرى أنه لا إكراه في الدين، وليس من الصواب تكرار التجارب الفاشلة للدول التي فرضت ثقافات وسلوكاً على الناس من دون إقناع[369].

الاستبداد والعنف

لقد كان الحزب الإسلامي حزباً رافضاً لكل أنواع الاستبداد والدكتاتورية والتفرد بالسلطة السياسية، وجسد ذلك في موقفه العملي كمعارض سياسي للنظام السابق[370]، وأدبياته التي أكدت رفضها للدكتاتورية ووجود فرد واحد في السلطة، فبدل ذلك يجب أن يكون هناك نظام ديمقراطي وليس استبدادي[371]. ودعا إلى إنهاء عهد التفرد والاستبداد والإقصاء والتهميش السياسي الذي مارسه النظام السابق وظل سمة رئيسة للعمل حتى بعد سقوطه[372]، فيجب الاقتداء برسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم)، عندما غلّب لغة التسامح على الاستبداد والإقصاء والتهميش والانتقام والظلم حينما أنصف المسلمين وغير المسلمين في المدينة المنورة[373].

ولا يؤمن الحزب الإسلامي بالعنف أو بالعنف السياسي تحديدا كوسيلة للتغيير، ففي عقد الستينات يؤكد الأمين العام السابق للحزب الإسلامي (نعمان السامرائي)، أن الحزب لم يستعمل السلاح ولم يفكر يوما القيام بانقلاب عسكري

كباقي الأحزاب السياسية، لأنه أصلا لم يفكر في الحكم بل هو يستخدم الوسائل السلمية، بل فوجئ الحزب بالإفراج عن البعثيين الذين حاولوا اغتيال عبد الكريم قاسم في حين بقي أعضاء الحزب الإسلامي في السجن[374]. ويرفض الحزب العنف والاعتداء والقتل في ميدان الكفاح السياسي، ويستنكر كل أسلوب اعتدائي في العمل، فالحزب يستعين بالطرق المشروعة والسلمية كافة للتبشير بفكره ومبادئه[375]. وتتمثل طرق العمل السياسي عند الحزب الإسلامي في[376]:

- القبول بمسؤولية الحكم.
- الاشتراك في الانتخابات.
- بث الوعي الإسلامي بين الناس وتثقيفهم عن طريق الاجتماعات العامة، وإلقاء الدروس العامة ونشر الكتب وسائر المطبوعات من الصحف والمجلات.
- إنشاء جمعيات ونقابات مهنية واتحادات خاصة بالشباب والمرأة والطلاب والشرائح الاجتماعية الأخرى.
- إنشاء المؤسسات الخيرية والمشاريع الثقافية والتعليمية والصحية.
- تطوير وسائل الإعلام بإشكالها المختلفة[377].
- الاهتمام بوزارة التربية والتعليم و المعارف سابقا لأنها الوزارة المسئولة عن تنشئة الجيل وإعداد رجال المستقبل[378].

ويبدو أن اهتمام الحزب بوزارة المعارف يتجاوب مع تأثير جماعة الإخوان المسلمين واهتمامهم بالمؤسسات التربوية في مجال نشر الوعي الإسلامي، إذ كان الإخوان المسلمين في مصر والسعودية واليمن يهتمون بوزارة المعارف[379].

ويمكن أن يعد الحزب الإسلامي أكثر القوى الدينية السنية بعد 2003 دوءا واتزاناً، ولم يغوه شعار المقاومة بالسلاح تحت ضغط القوى القومية والدينية العربية، بل كان على خلاف مع تشدد هيئة علماء المسلمين تجاه الواقع السياسي[380]، فالحزب مشروع إسلامي إصلاحي تربوي وسياسي شامل في المجتمع[381]،

ولتحقيق مشروعه يضع مجموعة أسس تنظم سلوكه في الكفاح السياسي، وهذه الأسس تتمثل في استنكار كل أساليب العنف، والتصفيات الجسدية في ميدان العمل السياسي، والاعتماد على الطرق السلمية للتبشير والدعوة لمبادئه وأفكاره، وقبول مسؤولية الحكم والاشتراك في الانتخابات الديمقراطية[382]، لذلك يسعى الحزب إلى بلورة مشروع إسلامي يقابل الطروحات البشرية الأخرى، ويدفع باتجاه تأسيس نظام انتخابي مؤسس على العدل والشورى[383].

إن الحزب يؤمن بأن التغيير لا يأتي إلا بالديمقراطية وليس بالقوة أو الفرض، فالشعب هو الذي يختار طريق التغيير[384]، بل إنه رفض ومنذ مؤتمر لندن 2002 الضربة العسكرية للعراق لتغيير النظام، وانسحب من لجنة المتابعة والتنسيق للمؤتمر في 2003/1/11[385]، ورفض بعد 2003 مقاومة الاحتلال الأمريكي البريطاني بالعنف بل أعلن إيمانه بالطرق السلمية في عملية التغيير[386]، بل كان الحزب أيضاً من الرافضين لعملية التغيير بالقوة العسكرية، فشارك في العملية السياسية عبر مجلس الحكم والانتخابات التي جرت في العراق فهو يرى ضرورة التغيير السلمي التدريجي، ونتيجة لمشاركته تلك أصبح هدفاً للأعمال الإرهابية التي استهدفت قيادات مهمة في الحزب، وناصبته الجماعات الدينية والإرهابية التي تحمل السلاح ضد العملية السياسية العداء، فلم يكن الحزب بمنأى عن عمليات القتل والاغتيال والتهديد المستمر لاعتراضه على التفجيرات والقتل العشوائي، وقد أصدر بيانات عديدة يشجب العديد من الحوادث التي استهدفت الأبرياء[387].

وقد ناشد الحزب الإسلامي كل الأحزاب السياسية أن تناقش بشكل سليم وحضاري بعيداً عن التشنج والأساليب غير الديمقراطية، وحدد الحزب الأساليب التي يتبعها لتحقيق أهدافه[388] وعليه نجد أن الحزب أيضا يؤكد على الوسائل السلمية لتحقيق أهدافه بعد 2003 كما عرف منذ بداية تأسيسه وهذه الوسائل[389]:

- الأنشطة السياسية المتنوعة لتحقيق أهدافه.
- المنافسة الايجابية الهادفة في المجال السياسي وتبني أسلوب الحوار والتفاهم المشترك.

- إنشاء المؤسسات الخيرية المتنوعة والجمعيات والنقابات.
- عقد المؤتمرات والندوات الفكرية والثقافية والمشاركة في مثيلاتها محلياً وإقليميا ودولياً.
- وسائل الإعلام بأشكالها المرئية والمسموعة والمقروءة والمعلوماتية، لذلك نجد أن للحزب (قناة بغداد الفضائية)، وهي قناة ثقافية اجتماعية سياسية متنوعة تعتمد الايجابية في الطرح وبث روح التفاؤل والثقة والأمل في الجمهور، وهي تتبنى منهجا إسلاميا معتدلا بطريق عصري متفتح[390]. إلا أن ما يؤخذ على القناة أنها تميل إلى إبراز تجاوزات قوات الأمن والقوات المتعددة الجنسية على المدنيين، وتركز في التغطية الإخبارية الأمنية على إبراز أعمال العنف وتراجع الوضع الأمني وأخبار الصحوات ومجالس الإسناد وتتابع ملف المعتقلين، وسياسياً ركزت القناة على إبراز دعوات إصلاح الحكومة والعملية السياسية بشكل عام، ويلاحظ تراجع الأخبار المتعلقة بدعم الحكومة[391]. وللحزب أيضا صحيفة (دار السلام) التي أسست بعد 5/15/ 2003، ويغلب عليها الجانب السياسي أكثر من الجانب الديني مما يجعلها إخبارية أكثر منها دعوية، و(إذاعة دار السلام) وهي إذاعة وطنية إنسانية أسست بعد 2003/5/1، وتبنت البرامج الإسلامية والاجتماعية للناس[392].

ويرى أحد الباحثين أن الحزب اتُهم بعد 2003 بامتلاكه ميليشيات أسوة بميليشيات أخرى موجودة (بدر، جيش المهدي)، لكنه أكد مراراً بأنه لا يملك ميليشيا مسلحة، فيمكن أن تكون هناك حراسات خاصة لمقاره وقيادته[393]، ويرى أن اتهامه بأعمال الطائفية ما هي إلا محاولة لتشويه سمعة الحزب[394]، لأن الحزب يستنكر كل أنواع العنف والإرهاب سواء أكان خارجياً تقوم به قوى خارجية، إقليمية، أم إرهاباً داخلياً تقوم به ميليشيات وعصابات إجرامية، ومن كل الفئات والطوائف[395].

وأكد الحزب موقفه الثابت من الميليشيات والعصابات الخارجة عن القانون، عندما أعلن أن السلاح يجب أن يكون بيد الدولة وليس الأحزاب والميليشيات، لأنها

ستكون دولة داخل دولة وستُضعف الدولة، وتعمل على إجهاض مشروع المصالحة الوطنية فهي (الميليشيات) أيد أُجنبية واردة لتنفيذ مشاريع خبيثة، وعليه يدعو الحزب كافة أبناء البلد إلى التعايش والوحدة والتلاحم.

واستناداً إلى ما تقدم نخلص إلى النتائج الآتية:

يؤمن الحزب بالمواطنة والديمقراطية كآلية للحكم مما يجعله متسامحاً سياسياً، ويؤمن بالثقافة والتربية التسامحية على المستوى الداخلي والخارجي مما يجعله متسامحا داخليا (داخل الحزب)، وهو تسامح موضوعي ايجابي لكنه خاص لأنه ضم في تشكيلته الداخلية طائفة معينة وهو تسامح دائم. ويؤمن الحزب من حيث علاقته بالأحزاب والقوى السياسية بالتسامح الموضوعي الايجابي الداخلي والسياسي، لكنه تسامح خاص لأنه يستثني من الحزب الشيوعي وحزب البعث في بداية تأسيسه 1960م، وتسامح خاص أيضا بعد 2003 م لأنه استثنى منه حزب البعث خاصة من تلطخت أيديهم بالدماء. ويتسم الحزب بالتسامح الموضوعي الايجابي (العالمي) الخاص لأنه استثنى إسرائيل منها لكنه تسامح دائم. على أن موقف الحزب بوصفه معارضاً للسلطة قبل 2003 م حزبا لا متسامحا داخليا في المجال السياسي مع السلطة، وبعد 2003 م وعلى الرغم من مشاركته في السلطة، إلا أنه كان دائم النقد لها وليس الدعم، فكان تسامحه تسامحا شكلياً (مظهري) وسلبيا. ويعني رفض الحزب لمعوقات التسامح (التعصب، الاستبداد والعنف) أنه حزب متسامح تسامحا موضوعيا إيجابيا داخليا دائما وكليا دينيا واجتماعيا وثقافيا.

هوامش الفصل الرابع

(1) وليد شناوة،الصورة الذهنية للأحزاب الإسلامية لدى الجمهور العراقي، مصدر سبق ذكره، ص110.

(2) المصدر نفسه، ص111.

(3) داي ياماو،تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق (التحول في حزب الدعوة 1957 . 2009)،ترجمة وتقديم:فلاح حسن الاسدي ومحمود عبد الواحد محمود،بيت الحكمة،بغداد2012،،ص20.

(4) غانم جواد، الشيعة والانتقال الديمقراطي، كيف تعاملت قوى التيار الإسلامي الشيعي مع المتغيرات السياسية في شؤون الحكم وبناء الدولة في العراق، ط1، دار الحصاد للطباعة والنشر، دمشق، 2011، ص377 ـ 378.

(5) محمد فيحان موسى، التعددية الحزبية والوحدة الوطنية في العراق الجديد، رسالة في الدبلوم العالي للدراسات السياسية والدولية ـ الجامعة المستنصرية، 2004، ص94.

(6) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية..حقائق ووثائق، ط1، المؤسسة العربية للبحوث والدراسات الإستراتيجية، دمشق، 1999، ص48.

(7) المصدر نفسه، ص49.

(8) رشيد الخيون، شيعة العراق...جماعات وأحزاب، عن: (مجموعة باحثين): شيعة العراق..المرجعية والأحزاب، ط2، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2011، ص28.

(9) داي ياماو،مصدر سبق ذكره،ص47.وكذلك ينظر:محمد فيحان موسى، مصدر سبق ذكره، ص94.

(10) جويس ويلي، الحركة الإسلامية الشيعية في العراق، ترجمة: مصطفى احمد نعمان وهناء خليفة غني، مطبعة الكتاب، بغداد، 2011، ص66.

(11) حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، ج3، الكتاب الأول: حزب الدعوة الإسلامية..تاريخ مشرق وتيار في الأمة، ط1، دار باقيات للنشر، إيران، 1427ه، ص132.

(12) فرات ناجي، الأحزاب السياسية الشيعية العراقية. www. Alrashed.com

(13) حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص114. وكذلك ينظر: حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، الإعلام المركزي للحزب، 1414هـ، ص54.

(14) الصادق العهد..صفحات من حياة الداعية المؤسس الأستاذ الحاج محمد صالح الأديب، ط1، بلا مكان، 1999، ص91، ص103.

(15) فائق عبد الكريم، عبد الصاحب دخيل..سيرة قائد وتاريخ مرحلة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 2001، ص160 ـ 163.

(16) جاسم الشيخ زيني، الدولة في فكر محمد باقر الصدر، ط1، مؤسسة البديل، بيروت، 2009، ص61.

(17) صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص53

(18) وسن سعيد الكرعاوي، السيد محسن الحكيم (دراسة في دوره السياسي والفكري في العراق 1946 ـ 1970)، مؤسسة آفاق للدراسات والأبحاث العراقية، 2009، ص203، وص431.

(19) ثقافة الدعوة الإسلامية، حزب الدعوة الإسلامية، (القسم السياسي)، مصدر سبق ذكره، ص318 ـ 319. وكذلك ينظر: عادل جبار عبود، موقف الأحزاب السياسية الإسلامية العراقية المعاصرة من الديمقراطية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الدفاع الوطني، جامعة الدفاع الوطني، بغداد، 2009، ص147.

(20) وليد شناوة، مصدر سبق ذكره، ص115.

(*) سورة النحل، الآية: 125.

(21) حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص134 ـ 136.

(22) فائق عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص189.

(23) حزب الدعوة الإسلامية: ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم السياسي)، ج2، مؤسسة الجهاد للطباعة والنشر، إيران، 1388، ص85.

(24) المصدر نفسه، ص90.

(25) حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص134 ـ 136.

(26) علي المؤمن، سنوات الجمر..مسيرة الحركة الإسلامية في العراق (1975 ـ 1986)، ط1، دار المسيرة، لندن، 1993، ص36 ـ 37.

(27) رضوان احمد شمسان، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، ط1، مكتبة مدبولي للطباعة والنشر،القاهرة، 2005، ص198.

(28) شمران العجلي، مصدر سبق ذكره، ص166.

(29) بشار حسن يوسف، مصدر سبق ذكره، ص33.

(30) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، بغداد، 2004، ص21.

(31) حسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص337.

(32) جويس ويلي، مصدر سبق ذكره، ص104، وكذلك ينظر: علاء مصطفى داخل، مصدر سبق ذكره، ص87.

(33) بشار حسن يوسف، الحركات الإسلامية المعاصرة في المشرق العربي 1945 ـ 1991.دراسة تاريخية سياسية، أطروحة دكتوراه فلسفة في التاريخ الحديث (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة الموصل، 2005، ص35.

(34) علاء مصطفى داخل، مصدر سبق ذكره، ص88. وكذلك ينظر: حسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص377.

(35) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، المقر العام/بغداد،24/ 2012/1. وينظر كذلك: عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره،ص150.

(36) حسين بركة الشامي، حزب الدعوة الإسلامية (دراسة في الفكر والتجربة)، ط1، دار السلام للطباعة، بغداد، 2006، ص225 ـ 260.

(37) البرنامج الانتقالي لحزب الدعوة الاسلامية1991، نقلا عن: المصدر نفسه، ص302 ـ 319. وكذلك ينظر: حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص64.

(38) إبراهيم الجعفري، تجربة حكم، ط1، مركز دراسات المشرق العربي، بيروت، 2008، ص32.

(39) المصدر نفسه، ص33.

(40) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، بغداد، 2008، ص16 ـ 17.

(41) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص28 ـ 31.

(42) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص248.

(43) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص167.

(44) عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص158 ـ 159.

(45) فرات ناجي، مصدر سبق ذكره، ص2.

(46) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية..حقائق ووثائق، مصدر سبق ذكره، ص409 ـ 423.

(47) فرات ناجي، مصدر سبق ذكره، ص2.

(48) مقابلة مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم التنظيمي)، مصدر سبق ذكره، ص77.

(49) علي المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص380 ـ 381.

(50) فرات ناجي، مصدر سبق ذكره، ص3.

(51) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص60 ـ 61.

(52) المصدر نفسه، ص160.

(53) البرنامج الانتقالي 1991، نقلا عن: حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص305 وص307.

(54) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره. وكذلك ينظر: علاء مصطفى داخل، مصدر سبق ذكره، ص115.

(55) البرنامج الانتقالي لحزب الدعوة الإسلامية 1991، نقلاً عن: حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص447 ـ 448. وكذلك ينظر: حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، الإعلام المركزي، مصدر سبق ذكره. وكذلك ينظر: حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص305 ـ 307.

(56) رشيد الخيون، مائة عام من الإسلام السياسي. ج1 (الشيعة)، مصدر سبق ذكره، ص233.

(57) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص34.

(58) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص28.

(59) خليل مخيف، الأحزاب الإسلامية العراقية..قراءة في الموقف والرؤية للمستقبل، العدد 78، مركز الدراسات الدولية ـ جامعة بغداد، 2005، ص32.

(60) وليد شناوة، مصدر سبق ذكره، ص130 ـ 131.

(61) عبد العظيم جبر، مصدر سبق ذكره، ص137.

(62) باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص106.

(63) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص30 وص35.

(64) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص45.

(65) علي السعدي، حزام النار:الجعفري والعراق الجديد..مفردات المواجهة وملامح السلام، ط1، العارف للمطبوعات، بيروت، النجف الاشرف، 2009، ص38 ـ 39.

(66) عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص161.

(67) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم التنظيمي)، ج2، مؤسسة الجهاد، إيران، 1388هـ، ص74.

(*) سورة المجادلة، الآية: 22.

(68) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم التنظيمي)، ج2، مصدر سبق ذكره، ص74.

(69) المصدر نفسه، ص74 ـ 75.

(70) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم السياسي)، مصدر سبق ذكره، ص58.

(71) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم السياسي)، مصدر سبق ذكره،، ص238.

(72) صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص575.

(73) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم التنظيمي)، ج2، مصدر سبق ذكره، ص362.

(74) المصدر نفسه، ص237.

(75) خليل مخيف، مصدر سبق ذكره، ص30.

(76) عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص164.

(77) المصدر نفسه، ص26.

(78) كاظم علي مهدي، مصدر سبق ذكره، ص208 ـ 209.

(79) باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص107.

(80) مقابلة مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره.

(81) مجلة الشبكة العراقية للإعلام، العدد 25 في 2007/2/28.

(82) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص102.

(*) سورة النساء، الآية: 58.

(83) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص119 ـ 120.

(84) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص312.

(85) المصدر نفسه، ص313 ـ 314.

(*) سورة الكهف، الآية: 29.

(86) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص26 ـ 29.

(87) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص15.

(88) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص28.

(*) سورة الإسراء، الآية: 70.

(89) خليل مخيف، مصدر سبق ذكره، ص32. وكذلك ينظر: حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص61.

(90) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي، ج2، مصدر سبق ذكره، ص550.

(91) المصدر نفسه، ص556 وص558.

(92) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي، ج2، مصدر سبق ذكره، ص557.

(93) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص37.

(94) المصدر نفسه، ص69.

(95) خليل مخيف، مصدر سبق ذكره، ص35.

(96) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي، ج1، مصدر سبق ذكره ص190.

(97) حزب الدعوة الإسلامية..تعريف موجز بتأسيسه ومسيرته وأهدافه، إصدارات حزب الدعوة الإسلامية، 2003/4/8، ص12.

(98) المصدر نفسه، ص13.

(99) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص521. ويعبر هذا عن رأي الحزب على لسان د. إبراهيم الجعفري في الحوار الصحفي الذي أجراه معه الصحفي علي السعدي في هذا الكتاب.

(100) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص63 ـ 64.

(101) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص65.

(102) حزب الدعوة الإسلامية..تعريف موجز بتأسيسه ومسيرته وأهدافه، مصدر سبق ذكره، ص13.

(103) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص51.

(104) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية 2008، مصدر سبق ذكره، ص16 ـ 17.

(105) فرات ناجي، مصدر سبق ذكره، ص7.

(106) حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص117.

(107) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي، مصدر سبق ذكره، ص189.

(108) المصدر نفسه، ص191.

(109) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص179.

(110) صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص571.

(111) فائق عبد الكريم، مصدر سبق ذكره ص186.

(112) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص53.

(113) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص19 ـ 20.

(114) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره.

(115) النظام الداخلي لحزب الدعوة 2004، مصدر سبق ذكره، ص32.

(116) المصدر نفسه، ص33.

(117) المصدر نفسه، ص36 ـ 37.

(118) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص35.

(119) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص28.

(120) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص10وص34 ص36.

(121) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره.

(122) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص18 وص129 ـ 137 وص219 وص164، وكذلك ينظر: علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص516.

(123) خليل مخيف، مصدر سبق ذكره، ص30 ـ 31.

(124) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي، مصدر سبق ذكره، ج1، ص77.

(125) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي، مصدر سبق ذكره،، ص195 ـ 196.

(126) فائق عبد الكريم، مصدر سبق ذكره، ص161.

(127) رشيد الخيون، شيعة العراق جماعات وأحزاب، مصدر سبق ذكره، ص36.

(128) صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص49.

(129) علي المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص50.

(130) رشيد الخيون، مائة عام من الإسلام السياسي، ج1، مصدر سبق ذكره، ص230 ـ 231.

(131) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره.

(132) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي، ج1، مصدر سبق ذكره، ص120 ـ 121.

(133) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: علي المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص117.

(134) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص29.

(135) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: فرات ناجي، مصدر سبق ذكره، ص23.

(136) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص209 ـ ص211.

(137) حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص133.

(*) سورة الأعراف، الآية: 158.

(138) حسين شبر، مصدر سبق ذكره، ص133.

(139) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص99.

(140) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص65 ـ 66.

(141) خليل مخيف، مصدر سبق ذكره، ص36.

(*) سورة الحجرات، الآية: 13.

(142) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص18 وص90.

(143) رشيد الخيون، شيعة العراق...جماعات وأحزاب، مصدر سبق ذكره، ص34.

(144) الصادق العهد..صفحات من حياة الداعية المؤسس الأستاذ الحاج محمد صالح الأديب، مصدر سبق ذكره، ص42 ـ 43.

(145) رشيد الخيون، شيعة العراق...جماعات وأحزاب، مصدر سبق ذكره، ص32.

(146) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية وثائق حقائق، مصدر سبق ذكره، ص138.

(147) حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص115.

(148) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص41 ـ 42.

(149) المصدر نفسه، ص34 ـ 35.

(150) حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص417.

(151) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية (القسم السياسي، ج2)، مصدر سبق ذكره، ص562 ـ 563.

(152) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص225 ـ 245. وكذلك ينظر: حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص107. وكذلك ينظر: علي المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص257.

(153) حزب الدعوة الإسلامية، منشورات الإعلام المركزي، الإمام محمد باقر الصدر..المرجع والمفكر والقائد، بغداد، 2005، ص42. وكذلك ينظر: جاسم الشيخ زيني، مصدر سبق ذكره، ص77 ـ 78.

(154) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص186.

(155) خليل مخيف، مصدر سبق ذكره، ص2.

(156) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص40.

(157) البرنامج الانتقالي لحزب الدعوة 1992، نقلاً عن: حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص309 ـ 311.

(158) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص61.

(159) المصدر نفسه، ص11.

(160) حزب الدعوة الإسلامية..تعريف موجز بتأسيسه ومسيرته وأهدافه، مصدر سبق ذكره، ص15.

(161) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص58.

(162) رشيد الخيون، مائة عام من الإسلام السياسي، ج2 (الشيعة)، مصدر سبق ذكره، ص253.

(163) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص137.

(164) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص390 ـ 395.

(165) غانم جواد، مصدر سبق ذكره، ص187.

(166) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص425 ـ 426.

(167) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص68.

(*) سورة الروم، الآية: 21.

(168) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص349.

(169) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص272.

(170) المصدر نفسه، ص287.

(171) البرنامج السياسي لحزب الدعوة 2004، مصدر سبق ذكره، ص5 وص68.

(172) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص16 ـ 17.

(173) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص6.

(174) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، المصدر السابق، ص70.

(175) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره.

(176) ثقافة الدعوة الإسلامية، حزب الدعوة الإسلامية، (القسم التنظيمي)، مصدر سبق ذكره، ص75.

(177) ثقافة الدعوة الإسلامية، حزب الدعوة الإسلامية، (القسم السياسي)، مصدر سبق ذكره، ص553.

(178) المصدر نفسه، ص124.

(179) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي، مصدر سبق ذكره، ص72.

(180) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص61.

(181) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره، ص303 ـ 304.

(182) حسين بركة الشامي، مصدر سبق ذكره،، ص306 وص321 و323.

(183) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم التنظيمي)، مصدر سبق ذكره، ص380 ـ 382.

(184) مقابلة شخصية مع (شلتاغ عبود) عضو ومدير مكتب حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره.

(185) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص98.

(186) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم التنظيمي) ج1، مصدر سبق ذكره، ص46 ـ 49.

(187) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم السياسي)، مصدر سبق ذكره، ص88.

(188) المصدر نفسه، ص76.

(189) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص160 ـ 161.

(190) خليل مخيف الربيعي، مصدر سبق ذكره، ص6.

(*) سور الحديد، الآية: 25.

(191) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، (القسم السياسي)، ج2، مصدر سبق ذكره، ص87.

(192) حسن شبر، مصدر سبق ذكره، ص192 ـ 195.

(193) علي المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص309.

(**) سورة البقرة، الآية: 194.

(***) سورة البقرة، الآية: 190.

(194) علي المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص310

(195) المصدر نفسه، ص311.

(196) رشيد الخيون، لاهوت السياسة، مصدر سبق ذكره، ص122.

(197) صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص348.

(198) علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص98.

(199) علاء مصطفى داخل، مصدر سبق ذكره، ص114.

(200) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص38، وكذلك ينظر: علي السعدي، مصدر سبق ذكره، ص111.

(201) حزب الدعوة الإسلامية، منهاجنا، مصدر سبق ذكره، ص142.

(202) خليل مخيف الربيعي، مصدر سبق ذكره، ص11.

(*) سورة الرعد، الآية: 11.

(203) باسل إبراهيم جمعة، مصدر سبق ذكره، ص108.

(204) المصدر نفسه، ص108.

(205) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية 2004، مصدر سبق ذكره، ص50.

(206) المصدر نفسه، ص38.

(*) سورة الأنبياء، الآية: 107.

(207) النظام الداخلي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص17 ـ 18.

(208) البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص54 ـ 55، ص62.

(**) سورة البقرة، الآية: 208.

(209) المصدر نفسه، ص39.

(210) إبراهيم الجعفري، مصدر سبق ذكره، ص248.

(211) اسعد عبد الوهاب عبد الكريم، الأحزاب السياسية العراقية، عن: (مجموعة باحثين): التعددية والوحدة الوطنية..الواقع والطموح، مصدر سبق ذكره، ص204، وكذلك ينظر: ملف تخصصي عن الحزب الإسلامي العراقي.http://www.ahnnabaa.org.

(212) فاضل البدراني، الفكر القومي لدى الأحزاب الإسلامية والحركات السياسية في العراق (1945 ـ 1958)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص94 ـ 95.

(213) كاظم احمد المشايخي، تاريخ نشأة الحزب الإسلامي، ط1، دار الرقيم للنشر والتوزيع، بغداد، 2005، ص11 ـ 12.

(214) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، ط1، مكتبة الشريف الرضي للطباعة، إيران، 18 14هـ، ص196، وكذلك ينظر: وسن سعيد الكرعاوي، السيد محسن الحكيم (دراسة في دوره السياسي والفكري في العراق 1946 ـ 1970)، ط1، مؤسسة آفاق للدراسات والأبحاث العراقية، 2009، ص426 ـ ص 427.

(215) محمد كاظم علي، العراق في عهد عبد الكريم قاسم (دراسة في القوى السياسية والصراع الأيديولوجي 1958 ـ 1963)، مكتبة اليقظة العربية للطباعة والنشر، 1989، ص 278.

(216) عبد الفتاح علي البوتاني، العراق دراسة في التطورات السياسية الداخلية (14 تموز 8/1958 شباط 1963)، ط1، دار الزمان للطباعة والنشر، دمشق، 2008، ص 292.

(217) محمد فيحان موسى، التعددية الحزبية والوحدة الوطنية في العراق الجديد، رسالة الدبلوم العالي (غير منشورة)، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2004، ص89.

(218) وسن سعيد الكرعاوي، مصدر سبق ذكره، ص426.

(219) محمد كاظم علي، مصدر سبق ذكره، ص18.

(220) عبد الفتاح علي البوتاني، مصدر سبق ذكره، ص293، كذلك ينظر: مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص197.

(221) محمد كاظم علي، مصدر سبق ذكره، ص18.

(222) عبد الفتاح علي البوتاني، مصدر سبق ذكره، ص294.

(223) محسن عبد الحميد، الجهاد الشامل والمشاركة السياسية للحزب الإسلامي العراقي، ط1، مطبعة تارة، أربيل، 2005، ص76.

(224) حسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص322.

(225) مقابلة شخصية مع د. عمار وجيه الأمين العام لمجلس شورى الحزب الإسلامي العراقي، 10/31/ 2011

(226) رشيد الخيون، لاهوت السياسة، مصدر سبق ذكره، ص341.

(227) المصدر نفسه، ص347.

(228) الحزب الإسلامي العراقي، ملف تخصصي، مصدر سبق ذكره.

(229) عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص128.

(230) حسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص322.

(231) مقابلة شخصية مع د. عمار وجيه الأمين العام لمجلس شورى الحزب الإسلامي العراقي، مصدر سبق ذكره.

(232) عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص 128.

(233) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص68، وكذلك ينظر: أسعد عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص224، محسن عبد الحميد، الحزب الإسلامي العراقي (مرحلة التأسيس)، إصدار الحزب الإسلامي العراقي، دار أنوار للطباعة، بلا تاريخ، ص7.

(234) محسن عبد الحميد، الجهاد الشامل والمشاركة السياسية للحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص77.

(235) باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص86.

(236) الحزب الإسلامي العراقي في خدمة عراقنا المسلم، إصدارات الحزب الإسلامي العراقي، بغداد، بلا تاريخ، وكذلك ينظر: اسعد عبد الوهاب، مصدر سبق ذكره، ص205.

(*) سورة المجادلة، الآية: 22.

(237) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره،ص42

(238) جريدة دار السلام، إياد السامرائي: ننظر للواقع بمنظار إسلامي ووطني، العدد33 في 2004/1/22، ص1.

(239) إياد السامرائي: السنة والوفاق الوطني، أرشيف قسم الأعلام الخاص بتصريحات د. إياد السامرائي، مقر الحزب الإسلامي، بغداد، 2004/6/4، ص60.

(240) المشروع السياسي للحزب الإسلامي بعد 2004، إصدارات الحزب الإسلامي، بغداد، 2004، ص21.

(241) رشيد الخيون، مائة عام من الإسلام السياسي، ج2 (السنة)، ط1، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الإمارات العربية المتحدة، 2011، ص90.

(242) مقابلة شخصية مع عمار وجيه عبد الرحمن الأمين العام لمجلس الشورى في الحزب الإسلامي العراقي، مصدر سبق ذكره.

(243) عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص140.

(244) محسن عبد الحميد: الجهاد الشامل والمشاركة السياسية للحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص94.

(245) منهاج الحزب الإسلامي العراقي 2004، المكتب الإعلامي للحزب الإسلامي العراقي، بغداد، 2004، بلا تاريخ وكذلك ينظر: جريدة دار السلام، العدد3، 2003/1/29.

(246) أركان عبد الخضر كيلان، مصدر سبق ذكره، ص55.

(247) بهاء الدين النقشبندي، شاهد على عصر مضطرب (حوار عبر الأجيال مع أول رئيس للحزب الإسلامي العراقي قبل نصف قرن الدكتور نعمان السامرائي، مطبعة أنوار دجلة، بغداد2011،، ص70.

(248) مصطفى احمد مصطفى، ماهية السلطة في الفكر السياسي للأحزاب الإسلامية العراقية المعاصرة، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، كلية العلوم السياسة جامعة بغداد، 2007، ص294.

(*) سورة الشورى، الآية: 38.

(249) مصطفى احمد مصطفى، مصدر سبق ذكره، ص294.

(250) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص 34.

(251) مصطفى احمد مصطفى، مصدر سبق ذكره، ص296. وكذلك ينظر: عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص141.

(252) المصدر نفسه، ص296.

(253) عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص140.

(254) منهاج الحزب الإسلامي العراقي ونظامه الداخلي بعد 2003، مصدر سبق ذكره،ص1.

(255) عادل جبار عبود، مصدر سبق ذكره، ص142.

(256) أركان عبد الخضر كيلان، مصدر سبق ذكره، ص52.

(257) الدكتور محسن عبد الحميد (رئيس مجلس الشورى للحزب الإسلامي) المشاركة في الانتخابات ضرورة شرعية ووطنية ص 1 ـ 2. موقع الحزب الإسلامي.

(*) سورة المائدة، الآية: 2.

(258) محسن عبد الحميد الجهاد الشامل والمشاركة السياسية للحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص75.

(259) أركان عبد الخضر كيلان، مصدر سبق ذكره، ص56.

(260) بهاء الدين النقشبندي مصدر سبق ذكره ص72.

(261) أركان عبد الخضر كيلان، مصدر سبق ذكره ص56.

(262) مقابلة شخصية مع عمار وجيه عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره.

(263) منهاج الحزب الإسلامي العراقي ونظامه الداخلي بعد 2003، مصدر سبق ذكره.

(264) أركان عبد الخضر،كيلان، مصدر سبق ذكره، ص56.

(265) محسن عبد الحميد، الجهاد الشامل والمشاركة السياسية للحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص79.

(266) أركان عبد الخضر كيلان، مصدر سبق ذكره، ص58.

(267) الحزب الإسلامي العراقي في خدمة عراقنا المسلم، مصدر سبق ذكره، ص15.

(*) سورة المائدة، الآية: 56.

(268) الحزب الإسلامي العراقي في خدمة عراقنا المسلم، مصدر سبق ذكره، ص8.

(269) محسن عبد الحميد، الرؤية الوطنية للحل (قراءة في رسالة مجلس شورى الحزب الإسلامي العراقي) في 12 ـ 2 ـ 2004، أرشيف قسم الإعلام الخاص بتصريحات الدكتور محسن عبد الحميد، الحزب الإسلامي، بغداد، ص3 ـ 4.

(270) جريدة دار السلام، حل الميليشيات ضمان لأمان العراق، العدد 185، بغداد، 2006/5/2، ص1.

(271) جريدة دار الإسلام، الأمين العام يحيي الذكرى السادسة والأربعين لميلاد الحزب الإسلامي، العدد222، 2006/7/27، بغداد، ص1.

(272) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص36.

(273) مقابلة شخصية مع عمار وجيهالأمين العام لمجلس الشورى في الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره.

(274) رسالة الثلاثاء، الرسالة الثامنة والعشرون، المكتب السياسي للحزب الإسلامي العراقي، بغداد، 1 أيار 2007، ص79.

(275) رسالة الثلاثاء، الرسالة الرابعة في 13 تشرين الثاني 2006، مصدر سبق ذكره، ص14.

(276) محسن عبد الحميد، الجهاد الشامل والمشاركة السياسية للحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص78.

(277) سليم الجبوري، قواسم مشتركة في نجاح الخطة الأمنية لعام 2007، مجلة الشبكة العراقية للإعلام، العدد25، 2007/2/28 عن أرشيف قسم الإعلام الخاص بتصريحات سليم الجبوري، الحزب الإسلامي، بغداد.

(278) منهاج الحزب الإسلامي ونظامه الداخلي، مصدر سبق ذكره، ص9.

(279) المشروع السياسي للحزب الإسلامي 2004، مصدر سبق ذكره، ص22.

(280) منهاج الحزب الإسلامي ونظامه الداخلي، مصدر سبق ذكره، ص8 ـ 9.

(281) المصدر نفسه، ص9.

(282) جريدة دار السلام، عمار وجيه، لكي يطمئن قلبي، العدد 180، بغداد، 20 /4 /2006، ص1.

(283) رسالة الثلاثاء التسعون في 2009/5/10، مصدر سبق ذكره، ص244.

(284) رسالة الثلاثاء الرابعة والعشرون في 3 نيسان 2007، مصدر سبق ذكره، ص67.

(285) رسالة الثلاثاء الحادية والثمانون في 10 آذار 2009، مصدر سبق ذكره، ص223.

(*) سورة الأنبياء، الآية: 107.

(**) سورة آل عمران، الآية 159.

(286) منهاج الحزب الإسلامي ونظامه الداخلي 2004، مصدر سبق ذكره، ص13. وكذلك ينظر: كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص43.

(287) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص52.

(288) لقاء قناة الجزيرة مع محسن عبد الحميد، وسائل المقاومة السلمية للحزب الإسلامي في 9/12/ 2003، أرشيف قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص42.

(289) مقابلة شخصية مع عمار وجيه الأمين العام لمجلس الشورى في الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره.

(290) محسن عبد الحميد: الحزب الإسلامي مؤسساتي وليس حزبا شموليا، أرشيف قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص77. وكذلك ينظر: محسن عبد الحميد، الجهاد الشامل والمشاركة السياسية للحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص82.

(291) مقابلة شخصية مع د. عمار وجيه الأمين العام لمجلس الشورى في الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره.

(292) منهاج الحزب الإسلامي ونظامه الداخلي، مصدر سبق ذكره، ص6.

(293) رسالة الثلاثاء، الرسالة الثانية والعشرون في 20 آذار 2007، مصدر سبق ذكره، ص61.

(294) رسالة الثلاثاء، الرسالة الحادية والثلاثون في 3 تموز 2007، مصدر سبق ذكره، ص99.

(295) جريدة دار السلام، الأمين العام للحزب الإسلامي علاقته حزبيا جيدة مع كل الأحزاب، العدد 28 في 2003/12/4، ص1.

(296) إياد السامرائي: الفتنة الطائفية لا تأتي بأيد عراقنا، من أرشيف قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص71.

(297) رشيد الخيون، مائة عام من الإسلام السياسي، ج2، ص85.

(298) الحزب الإسلامي، مواقف وانجازات، مصدر سبق ذكره، ص5.

(299) رسالة الثلاثاء، الحزب الإسلامي في مجلس الحكم، 18 آب 2003، مصدر سبق ذكره.

(300) رسالة الثلاثاء، "الرسالة الستون"، في 25 ـ 12 ـ 2007، مصدر سبق ذكره، ص170.

(301) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص164.

(302) محسن عبد الحميد، سنقاوم الاحتلال سلميا، قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص3.

(303) محسن عبد الحميد، الجهاد الشامل والمشاركة السياسية للحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص62 وص95.

(304) مقابلة شخصية مع عمار وجيه الأمين العام لمجلس الشورى في الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره،

(305) سليم الجبوري، إقرار قانون المسألة والعدالة يمثل خطوة أولى للمصالحة الوطنية، جانب من الحوار الذي أجرته قناة بغداد مع سليم الجبوري في 2007/9/4، من أرشيف تصريحات قسم الإعلام الخاص بسليم الجبوري، بغداد، ص95.

(306) جريدة دار السلام، الأمين العام للحزب: دخولنا مجلس الحكم للدفاع عن المظلومين، العدد31، بغداد، 2004/1/8، ص1، وكذلك الأرشيف الخاص بتصريحات محسن عبد الحميد، قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص47.

(307) جريدة دار السلام، الأمين العام للحزب: دخولنا مجلس الحكم للدفاع عن المظلومين، العدد31، مصدر سبق ذكره، ص48.

(308) أرشيف قسم الإعلام الخاص بتصريحات سليم الجبوري، قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص93.

(309) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص110 وص73. وكذلك ينظر: محسن عبد الحميد، الحزب الإسلامي مرحلة التأسيس، مصدر سبق ذكره، ص30 ـ 31 وص8.

(310) رشيد الخيون، لاهوت السياسة، ص350.

(311) مقابلة شخصية مع عمار وجيه الأمين العام لمجلس الشورى في الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره.

(312) رسالة الثلاثاء السادسة والثمانون في 14 نيسان 2009، مصدر سبق ذكره، ص236.

(313) جريدة دار السلام، عمار وجيه، نتصارح كي نتصالح، العدد 213، بغداد17،/2006/7، ص1.

(314) رسالة الثلاثاء السادسة والأربعون في 6 شباط 2007، مصدر سبق ذكره، ص48.

(315) الرسالة الحادية والثمانون للحزب الإسلامي العراقي (رسالة الثلاثاء)، المكتب السياسي، بغداد، 3 آذار 2009، ص222.

(316) المشروع السياسي للحزب الإسلامي 2004، (المكتب السياسي)، قسم الإعلام، المقر الرئيسي للحزب الإسلامي، بغداد، ص4.

(317) الرسالة الثانية والثلاثون للحزب الإسلامي، رسالة الثلاثاء، في 5 حزيران 2007، مصدر سبق ذكره، ص39.

(318) الرسالة الحادية والثلاثون للحزب الإسلامي العراقي، رسالة الثلاثاء في 29 أيار 2007، ص88.

(319) تفاصيل مذكرة التفاهم بين الحزب الإسلامي العراقي والحزبين الكرديين بشأن محافظة نينوى www.iraqpartg.com.

(320) الرسالة الثانية والثمانون للحزب الإسلامي العراقي، رسالة الثلاثاء في 17 آذار 2009، ص225.

(321) الرسالة الثامنة والثلاثون (رسالة الثلاثاء) في 17 تموز 2007، ص107.

(322) الحزب الإسلامي العراقي (مواقف وانجازات)، ص13. وكذلك ينظر: جريدة الزمان، سعد عباس، ما زلنا نتحاور للوصول إلى صيغة مناسبة، في 23 ـ 1 ـ 2003.

(323) جريدة دار السلام، إياد السامرائي: جبهة التوافق في غنى عن المشاركة الشكلية في الحكومة، العدد 407، بغداد، 30 ـ 10 ـ 2007، ص1.

(324) جريدة الزمان، محسن عبد الحميد: أجندتنا في البرلمان المقبل تعديل الدستور وجدولة الانسحاب في2005/11/27، نقلاً عن أرشيف قسم الإعلام الخاص بتصريحات محسن عبد الحميد، قسم الإعلام، الحزب الإسلامي، بغداد، ص73.

(325) مقابلة شخصية مع عمار وجيه عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره.

(326) محسن عبد الحميد، الحزب الإسلامي، (مرحلة تأسيس)، مصدر سبق ذكره، ص25 كذلك ينظر: موقع الحزب الإسلامي على النت.

(327) منهاج الحزب ونظامه الداخلي، مصدر سبق ذكره، ص3.

(328) رسالة الثلاثاء الحادية والتسعون في 26 أيار 2009، مصدر سبق ذكره، ص248.

(329) بهاء الدين النقشبندي، شاهد على عصر مضطرب، حوار عبر الأجيال مع أول رئيس للحزب الإسلامي قبل نصف قرن الدكتور نعمان السامرائي، مصدر سبق ذكره، ص67.

(330) خليل مخيف، مصدر سبق ذكره، ص36.

(331) منهاج الحزب الإسلامي ونظامه الداخلي، مصدر سبق ذكره، ص3.

(332) محسن عبد الحميد، الحزب الإسلامي (مرحلة التأسيس)، مصدر سبق ذكره، ص9.

(*) سورة الحجرات، الآية: 13.

(333) محسن عبد الحميد، الحزب الإسلامي العراقي (مرحلة التأسيس)، مصدر سبق ذكره، ص9.

(334) بهاء الدين النقشبندي، شاهد على عصر مضطرب، حوار عبر الأجيال مع أول رئيس للحزب الإسلامي قبل نصف قرن الدكتور نعمان السامرائي، مصدر سبق ذكره، ص145 ـ 146 و 178.

(335) بهاء الدين النقشبندي، شاهد على عصر مضطرب، حوار عبر الأجيال مع أول رئيس للحزب الإسلامي قبل نصف قرن الدكتور نعمان السامرائي، مصدر سبق ذكره، ص179.

(*) سورة الحجرات، الآية: 13.

(336) بهاء الدين النقشبندي، شاهد على عصر مضطرب، حوار عبر الأجيال مع أول رئيس للحزب الإسلامي قبل نصف قرن الدكتور نعمان السامرائي، مصدر سبق ذكره، ص66.

(337) باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص75.

(338) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص9.

(339) الحزب الإسلامي، (مواقف وانجازات)، أرشيف قسم الإعلام، بغداد، ص28.

(340) محسن عبد الحميد، رؤية وطنية للحل، مصدر سبق ذكره، ص3 ـ 4 وكذلك ينظر: موقع الحزب الإسلامي .www.Iraqiparty.com

(341) تفاصيل مذكرة تفاهم بين الحزب الإسلامي والحزبين الكرديين في محافظة نينوىwww.Iraqiparty.com.

(342) منهاج الحزب الإسلامي، www.Iraqiparty.com.

(343) المصدر نفسه.

(344) جريدة دار السلام، بهاد الدين النقشبندي، فوبيا الآخر والتداعيات، 801 في 11 تموز 2010، ص3.

(345) إياد السامرائي، ما زلنا نتحاور والطرح الطائفي يضر بمصلحة الشعب، أرشيف قسم الإعلام الخاص بتصريحات إياد السامرائي في 23 ـ 1 ـ 2002، بغداد، ص45.

(346) المشروع السياسي للحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص3.

(347) جريدة دار السلام، الأمين العام للحزب الإسلامي يزور كركوك ويؤكد أن المصالحة الوطنية هي طريق السيادة، العدد 36، بغداد، 19 ـ 2 ـ 2004، ص1.

(348) محسن عبد الحميد، يؤيد ترشيح الطالباني لرئاسة العراق، أرشيف قسم الإعلام الخاص بتصريحات محسن عبد الحميد، مصدر سبق ذكره، ص17.

(349) رسالة الثلاثاء، المكتب السياسي للحزب الإسلامي، بغداد، 6 شباط 2006، ص47.

(350) مقابلة شخصية مع عمار وجيه عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره.

(351) جريدة دار السلام، عمار وجيه عبد الرحمن: أصحاب الأردية (استراحة سياسي)، العدد، 20، بغداد8،/2006/5 ص1.

(352) محسن عبد الحميد، (نبذة عن نشأة الحزب الإسلامي)، من تصريحات قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص5.

(353) جريدة دار السلام، الافتتاحية: المواطنة الصالحة سبيل الخلاص، العدد 200، 2008/6/6، بغداد، ص1.

(354) إياد السامرائي: ما زلنا نتحاور والطرح الطائفي يضر بمصلحة الشعب، مصدر سبق ذكره.

(355) تصريح د. محسن عبد الحميد في 6 ـ 6 ـ 2006، أرشيف قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص34.

(356) جريدة دار السلام، الأمين العام للحزب الإسلامي يزور المرجعيات الدينية في النجف الاشرف، العدد 42، بغداد، 1 ـ 4 ـ 2004، ص1.

(357) رسالة الثلاثاء الثامنة في 2006/12/4، مصدر سبق ذكره، ص25.

(358) رشيد الخيون، لاهوت السياسة، مصدر سبق ذكره، ص350.

(359) رسالة الثلاثاء الأولى في 2006/10/11، مصدر سبق ذكره، ص123 والرسالة السادسة عشر في 30/ 2007/1، ص43 وكذلك جريدة دار السلام، العدد213، بغداد، 2006/7/6، ص1، وكذلك الرسالة الثامنة والثمانون في 2009/4/28، ص238، والرسالة الخامسة والستون في 2008/10/11.

(360) ينظر في ذلك: جريدة دار السلام، العدد 189،بغداد11،/2006/5، ص2، وكذلك العدد 206، بغداد، 2006/6/20، ص1، وكذلك العدد 213، مصدر سبق ذكره، ص1، وكذلك رسالة الثلاثاء في 2007/1/23، ص41.

(361) ينظر في ذلك: جريدة دار السلام:المصلحة إلى أين؟ العدد270،، بغداد، 2006/11/21، وكذلك ينظر: رسالة الثلاثاء السادسة في 14 آب 2007، ص20، والرسالة التاسعة والثلاثون في 24 تموز 2007، ص108، والرسالة الثانية في 2006/10/18، ص6، والرسالة الرابعة في 2006/10/26، والرسالة التاسعة والثلاثون في 24 تموز 2007، ص108.

(362) رسالة الثلاثاء السادسة في 2006/11/19، وكذلك الرسالة الحادية والعشرون في 6 آذار 2007، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: جريدة دار السلام، العدد 206، مصدر سبق ذكره، ص3 والعدد 213، مصدر سبق ذكره، ص1.

(363) ينظر في ذلك: رسالة الثلاثاء 28 في 11 أيار 2007، ص79، والرسالة الرابعة والستون في 10/4/ 2008 والرسالة الثانية في 2006/10/18.

(364) جريدة دار السلام، العدد 213، ص1، وكذلك ينظر: رسالة الثلاثاء الأولى في 2007/1/16 ص37 ـ 38، وكذلك الرسالة الثانية في 2006/10/18.

(365) جريدة دار السلام،الافتتاحية، المصلحة إلى أين؟ العدد 270، مصدر سبق ذكره، ص1.

(366) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص22 وص38.

(367) منهاج الحزب الإسلامي ونظامه الداخلي 2004، مصدر سبق ذكره، ص2.

(368) مقابلة شخصية مع د.عمار وجيه الأمين العام لمجلس شورى الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره.

(369) رسالة الثلاثاء (59) في 2007/12/18، مصدر سبق ذكره، ص169.

(370) بهاء الدين النقشبندي، مصدر سبق ذكره، ص72.

(371) محسن عبد الحميد، الرؤية الوطنية للحل..قراءة في رسالة مجلس شورى الحزب الإسلامي العراقي في 12 ـ 4 ـ 2004، أرشيف قسم الإعلام الخاص بتصريحات الدكتور محسن عبد الحميد، مصدر سبق ذكره، ص3.

(372) مقابلة شخصية مع د. عمار وجيه الأمين العام لمجلس شورى الحزب الإسلامي، مصدر سبق ذكره.

(373) رسالة الثلاثاء الرابعة والعشرون، مصدر سبق ذكره، ص68.

(374) بهاء الدين النقشبندي، شاهد على عصر مضطرب، حوار عبر الأجيال مع أول رئيس للحزب الإسلامي الدكتور نعمان السامرائي، مصدر سبق ذكره، ص29 وص30 وص56.

(375) محسن عبد الحميد، الحزب الإسلامي (مرحلة التأسيس)، مصدر سبق ذكره، ص11.

(376) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص74، وكذلك ينظر: موقع الحزب الإسلامي (منهاج الحزب ونظامه الداخلي)، www.Iraqiparty.com.

(377) منهاج الحزب ونظامه الداخلي، مصدر سبق ذكره، ص3.

(378) كاظم المشايخي، مصدر سبق ذكره، ص73.

(379) رشيد الخيون، لاهوت السياسة، مصدر سبق ذكره، ص341.

(380) المصدر نفسه، ص343.

(381) المشروع السياسي للحزب الإسلامي 2004، مصدر سبق ذكره، ص28.

(382) علاء مصطفى داخل، مصدر سبق ذكره، ص119.

(383) المشروع السياسي للحزب الإسلامي 2004، مصدر سبق ذكره، ص2.

(384) باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص115.

(385) الحزب الإسلامي العراقي (مواقف وانجازات)، مصدر سبق ذكره، ص5.

(386) الحزب الإسلامي العراقي، سنقاوم الاحتلال سلميا، من أرشيف محسن عبد الحميد، قسم الإعلام، مصدر سبق ذكره، ص3.

(387) وليد شناوة، مصدر سبق ذكره، ص122.

(388) رسالة الثلاثاء الرابعة والسبعون في 2009/9/20، انتخابات مجلس المحافظات، مصدر سبق ذكره، ص208.

(389) منهاج الحزب الإسلامي العراقي ونظامه الداخلي، مصدر سبق ذكره، ص3.

(390) وليد شناوة، مصدر سبق ذكره، ص131 ـ 132.

(391) محمد بديوي الشمري، تحولات الإسلام السياسي في العراق، ط1، دار منتدى المعارف للطباعة، بيروت، 2011، ص155 وص158.

(392) وليد شناوة، مصدر سبق ذكره، ص131 ـ 132.

(393) جريدة دار السلام، إياد السامرائي: عدم الالتزام بالاتفاق السياسي هو وجه الخلاف مع الحكومة، العدد270، 2006/11/21، ص1، وكذلك ينظر: رشيد الخيون، مائة عام من الإسلام السياسي، ج2 (السنة)، مصدر سبق ذكره، ص95.

(394) جريدة دار السلام، محسن عبد الحميد: الحزب الإسلامي يبرأ لله من دماء المسلمين، العدد90 في 2005/3/10، ص6.

(395) رسالة الثلاثاء، (الرسالة الثالثة) في 2006/10/26، مصدر سبق ذكره، ص10.

الفصل الخامس

التسامح في فكر الأحزاب اليسارية العراقية المعاصرة

الفصل الخامس

التسامح في فكر الأحزاب اليسارية العراقية المعاصرة

تعد الأحزاب اليسارية العراقية من أول الأحزاب التي عرفها العراق والتي كان لها أثر في حياته السياسية، وسنتناول في هذا الفصل نموذجين من الأحزاب اليسارية العراقية هما الحزب الشيوعي في المبحث الأول، والاتحاد الوطني الكردستاني في المبحث الثاني.

المبحث الأول

التسامح في فكر الحزب الشيوعي العراقي

بدأت رياح الأفكار السياسية اليسارية تهب على العراق في عقد العشرينيات من القرن العشرين خاصة بعد الثورة البلشفية الروسية عام 1917[1]، إذ كانت تصل إليه من لبنان سراً مجلة الحزب الشيوعي البريطاني وصحيفة (الأومانتيه) لسان حال الحزب الشيوعي الفرنسي كجزء من نشاط الحزب. وكانت جماعة حسين الرحال عام 1924، أول المجموعات التي مهدت للفكر الاشتراكي بوصفه هواية لا أسلوباً للعمل السياسي والممارسة التنظيمية[2]. وضمت الجماعة إلى جانب حسين الرحال كل من (فاضل محمد، عبد الله جدوع، إبراهيم القزاز، مصطفى علي، ومحمود احمد السيد)[3]، وكان الأخير منهم أديباً، فأنطلق في كتاباته من منطلقات ماركسية فقد وصف أوضاع الفلاحين العراقيين وتعاسة الحياة الريفية، وركّز على تنظيم النقابات العمالية لا على التحريض السياسي[4]. وعقدت الجماعة أول اجتماع لها في جامع (الحيدرخانة)، إذ كان والد محمود احمد السيد يدير الجامع، وأصدرت الجماعة عام 1924 م صحيفة (الصحيفة)[5]، وربما لم يكن لمعظم شباب الجماعة أن يعرفوا أنفسهم بكونهم ماركسيين، ولو سئلوا لقالوا إنهم جماعة همها دراسة أفكار جديدة، وكان الرحال يشير إليهم ببساطة بقوله ((جماعتي))، ولكن إلقاء نظرة خاطفة على صحيفتهم تبين بوضوح توجههم الماركسي[6].

ولكن هذه الجماعة الصغيرة ذات التوجه الفكري الماركسي، لم تصل بنشاطها

في تلك المرحلة إلى مستوى التنظيم أو العمل السياسي المنظم، لعدم توافر الشروط الموضوعية لها، إذ لم تكن تمتلك الاستعداد لاحتراف العمل السياسي، ولم يكن لديها الخبرة اللازمة لذلك، فضلا عن عوامل أخرى تمثلت بالنهوض القومي، آنذاك في العراق، المقترن بالدين الإسلامي، والتناقض المتأصل بين الدين والفكر الماركسي[7]. وبذلك بشرت الجماعة بأفكارها ولم تهتم بالعمل السياسي، ولم ترد كلمة الماركسية ولو مرة واحدة في كتاباتهم، مع أنهم أعلنوا صراحة أن المادية التاريخية تشكل التفسير الأفضل لعملية التاريخ[8]. ولم تستمر صحيفتهم (الصحيفة) طويلاً، إذ أغلقت بعد صدور اربعة أعداد منها فقط، اهتمت كتاباتها فيها بالعائلة والدين والمرأة ووضعهما الاجتماعي[9].

فقد عنيت الصحيفة عناية فائقة بالمرأة ومسألة تحررها، وكان صدورها بدافع من حرص أصحابها على أن تظل معركتهم الفكرية مع أعداء تحرر المرأة مستمرة بعد أن سدت الصحيفة أبوابها في وجوههم[10]. ويمكن القول إن عقد أعضاء الجماعة أنفرط من دون أن ينضموا إلى أي حزب أو يمارسوا أي نشاط جماعي منظم، بأستثناء عبد الله جدوع الذي كان على صلة بأول زعيم نقابي محمد صالح القزاز، فكان له أثر في دعم الحركة النقابية العراقية[11].

إلا أن أفضل ما قدموه من بعد هو مساهمتهم في تأسيس (نادي التضامن)، الذي ترأسه يوسف زينل، وشاركت فيه جمهرة من الشباب الوطنيين الذين عرفوا من بعد بميولهم السياسية أمثال عبد الفتاح إبراهيم، عاصم فليح، جميل توما،عزيز شريف وزكي خيري[12]. وتأسس في عام 1926 و 1927 (نادي الشبيبة)، الذي كان مركزا لتجمع الشباب السياسي في البصرة، وقاد فيها عبد الحميد الخطاب أول حلقة للفكر الوطني التقدمي وشارك فيها فهد[13]. وكان لأول إضراب عمالي في الشالجية في عام 1927 إثر في نشوء الحركة العمالية التي نظمت عمالها في أول جمعية تم تأسيسها، وأجيزت بأسم جمعية أصحاب الصنائع، وانتخب صالح القزاز رئيسا لها، ثم توالت بعدها جمعيات تعاون، الفلاحين، والبقالين، وعمال المطابع. وكان بعض الاشتراكيين الأوائل على صلة بالجمعية ورئيسها منهم عبد الله الجدوع،

الذي قدم لها مساعدات مادية وفكرية، ورددت الطبقة العاملة في 1930 ولأول مرة شعار الاشتراكية المتطورة في العراق «يا عمال العالم اتحدوا»[14]. وكونت جماعة البصرة في عام 1929 جمعية "الأحرار" التي أطلقت عليها الشرطة اسم (الحزب الحر اللا ديني)، لأنها ناقشت بعض الشؤون الدينية بصورة غير مألوفة. وتمثلت أهداف الجمعية في[15]:

- تحرير العقل والروح والجسد ونشر حرية التفكير والكلمة.
- الاحتجاج بقوة على أي عمل ديني يضر بوحدة الشعب.
- نشر التسامح الديني في كل البلدان العربية.
- أن تحقيق هذه الأهداف عن طريق الاحتجاجات والتغيرات التشريعية.
- تحرير المرأة من الجهل والانحطاط.
- فضح مدى انحراف علماء الدين في سلوكهم عن الجوهر الأساس للدين، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الأديان كانت السبب الرئيس في التفرقة، وأن الغرض الأسمي للجمعية هو توحيد قوى الشعب.

ولم يقتصر الفكر الاشتراكي على جماعة حسين الرحال أو نوادي التضامن والشبيبة، بل ظهرت جماعة أخرى ذات توجه يساري هي (جماعة الأهالي)، التي تكونت من مجموعتين الأولى في بغداد (تجمع بغداد)، وضمت حسين جميل وعبد القادر إسماعيل والجماعة الثانية في بيروت (تجمع بيروت)، وضمت محمد حديد وعبد الفتاح إبراهيم وعلي حيدر سليمان، كما أنضم إليها فيما بعد جعفر أبو التمن، كامل الجادرجي، حكمت سليمان[16]، وسميت الجماعة بالأهالي نسبة إلى جريدتها التي أصدرتها رسمياً في 2 كانون الثاني 1932، والتي رفعت شعار «منفعة الشعب فوق كل المنافع»[17]، وتبنت جماعة الأهالي الاشتراكية تحت تأثير محمد حديد وعبد الفتاح إبراهيم، اللذين كانا قد آمنا بآراء اشتراكية معتدلة في البداية، لانتسابهما إلى عائلتين محافظتين، إلا إنهم فضلوا استخدام مصطلح «الشعبية» عن الاشتراكية، بسبب المؤثرات الدينية والمحافظة التي كانت ذات تأثير كبير على

المجتمع العراقي[18]، وتضمنت المبادئ التي تبنتها الشعبية الديمقراطية، وهي غير الديمقراطية الرأسمالية لكنها تقوم على أساس سيادة الشعب، وليس سيادة أو حكم طبقة أو طبقات خاصة، فالحكومة تكون لخدمة الشعب وتحقيق العدل الاجتماعي، وكذلك (الاشتراكية) غير الشيوعية، لأنها لم تؤمن بحرب الطبقات أو حصر السلطة بيد العمال الصناعيين ولا تحارب الدين أو العائلة، ولا تسعى لتحقيق الدولية إلا بما يحقق مصلحة الشعب[19]. وأسست في 31 آذار 1934 لجنة مكافحة الاستعمار والاستثمار بوصفها أول تنظيم شيوعي في العراق، وانتخبت الخياط (عاصم فليح) سكرتيراً عاماً لها، وساهم معه في تشكيل هذه اللجنة كل من عاصم فليح ويوسف سلمان وجميل توما ونوري روفائيل ويوسف إسماعيل ومهدي هاشم[20]، ومهدت هذه اللجنة لنشوء الحزب الشيوعي العراقي، وهذا ما سنتناوله في المطلب الأول والنشأة التاريخية للحزب، وفي المطلب الثاني مقومات التسامح ومعوقاته في فكر الحزب الشيوعي.

المطلب الأول: النشأة التاريخية للحزب الشيوعي العراقي

كانت بداية تأسيس الحزب الشيوعي العراقي تحت اسم «لجنة مكافحة الاستعمار والاستثمار»، التي انتُخب عاصم فليح سكرتيراً عاماً لها، وكان من أبرز أعضائها نوري روفائيل، زكي خيري، ثم غيرت اللجنة اسمها إلى الحزب الشيوعي العراقي في عام 1935[21]. وساهم معه في تأسيس هذه اللجنة يوسف سلمان (فهد)، عاصم فليح، سامي نادر، مهدي هاشم حسن، زكريا الياس، داوود سلمان (شقيق فهد) الذي كان أول طباع لمنشورات الحزب، وموسى حبيب، جميل توما، نوري روفائيل ويوسف إسماعيل. وغيرهم [22].

ولكن تاريخ نشأة الحزب الشيوعي يبدو موضع خلاف، إذ يذكر مؤسسو الحزب أنه تأسس في 31 آذار 1934، وهذا ما أكدته صحف الحزب، في حين أن عاصم فليح «مؤسس الجمعية أو لجنة مكافحة الاستعمار والاستثمار» كان في موسكو، ولم يعد إلا في 18 آب 1934 وذكر أحد الأعضاء القدماء في اللجنة المركزية (زكي خيري)، أن اللجنة تأسست في نيسان 1934 وأن اسم الحزب

الشيوعي العراقي ظهر كاملا للمرة الأولى في تموز 1935[23]، واصدر جريدة (كفاح الشعب) لسان الحزب، وهي أول جريدة سرية في تاريخ الصحافة العراقية أصدرت خمسة أعداد فقط، وتوقفت عن الصدور في أواخر سنة إصدارها وأوضحت خلالها الشعارات الأساسية التي حددها الحزب، وهي[24]:

- إلغاء المعاهدة العراقية البريطانية 1930.
- توزيع الأراضي على الفلاحين.
- الاعتراف بالحريات الديمقراطية وحل مجلس النواب وإجراء انتخابات عامة في ظل الحريات السياسية.
- الاعتراف بحق استقلال كردستان.

لقد تكون الحزب الشيوعي من ثلاث مجموعات: الأولى ضمت (عاصم فليح، قاسم حسن، مهدي هاشم)، الثانية ضمت (يوسف إسماعيل، نوري روفائيل، جميل توما)، والثالثة ضمت زكي خيري الذي ارتبط بجماعة الصحافة (حسين الرحال) عن طريق نادي التضامن[25]. وكانت هناك مجموعة أخرى في النجف مكونة من (علي محمد الشبيبي، هادي الجبوري، مرتضى فرج الله)، وكانت تتزود بالكراسات الاشتراكية والشيوعية من بغداد عن طريق (احمد جمال الدين وصادق كمونة ولها علاقة بيوسف إسماعيل وعبد القادر إسماعيل)[26]. وتعرض الحزب للاضطهاد بعد انقلاب 1936، إذ أسقطت الجنسية العراقية عن عبد القادر إسماعيل ويوسف إسماعيل، ومهدت هذه الحملات الحكومة لإصدار (ذيل قانون العقوبات البغدادي رقم 51 لسنة 1938)، الذي نص في مبادئه الأولى، يعاقب بالأشغال الشاقة أو الحبس مدة لا تزيد على سبع سنين أو بالغرامة أو بهما، كل من حبذ أو روج بإحدى وسائل النشر المنصوص عليها في المادة 78 من هذا القانون، أياً من المذاهب الاشتراكية (البلشفية الشيوعية) والفوضوية والإباحية وما يماثلها، التي ترمي إلى تغيير نظام الحكم والمبادئ والأوضاع السياسية للهيئة الاجتماعية المصونة بالقانون الأساسي[27].

ونتيجة لتلك الملاحقات والاضطهادات تعرض الحزب إلى التشتت، فعمل

(فهد) بعد أن عاد من موسكو أواخر عام 1938 على إعادة تنظيم الحزب، فكانت جهوده مكرسة من (1938 ـ 1945) لإعادة بناء الحزب[28]. فاستطاع الحزب عقد كونفرنسه الأول 1944، ومؤتمره الأول في شباط 1945 في دار يهودا افرايم صديق ببغداد، فرفع شعار «وطن حر وشعب سعيد» «ويا عمال العمال اتحدوا»[29].

وعكس الكونفرنس الأول برنامج الحزب وحدد أهدافه، فدعا إلى استقلال حقيقي للبلاد، وتحقيق نظام ديمقراطي، وإعطاء المرأة والأقليات حقوقها، وتوفير أساسيات الحياة الأساسية للناس وتطوير الاقتصاد الوطني، ورفع الضرائب عن أصحاب الدخول الضئيلة وتوزيع الأراضي بقطع صغيرة على الفلاحين..[30]، وأقر المؤتمر النظام الداخلي للحزب ووافق على الميثاق الوطني الذي أقره كونفرنسه الأول 1944، بعد إجراء بعض التعديلات عليه، وأجريت خلاله انتخابات اللجنة المركزية والسكرتير العام، إذ انتخب فهد سكرتيراً عاماً للحزب أما الهيئات العليا للحزب، فقد تألفت من[31]:

- المؤتمر الوطني للحزب.
- مؤتمر الحزب (الكونفرنس).
- اللجنة المركزية ولجانها الخاصة.
- المكتب السياسي والسكرتير العام للحزب.

وانعقد الكونفرنس الثاني للحزب في 1956، وانتخب فيه حسين الرضوي (سلام عادل) سكرتيراً عاماً للجنة المركزية[32]. وتعرض الحزب نتيجة لتصاعد نشاطاته إلى حملة اعتقالات في 1957، على يد جهاز الأمن استهدفت قياداته في بغداد ومنظمة الفرات الأوسط وفي النجف الاشرف حتى منتصف عام 1958[33]، وبعد 1958 ألتف الحزب حول عبد الكريم قاسم، واستطاع نتيجة لتمرسه في العمل السياسي السري لسنوات طويلة، أن يهيمن على الكثير من المنظمات الشعبية مثل (اتحاد الطلبة، حركة أنصار السلام ورابطة المرأة واتحادات نقابات العمال والمهندسين والمعلمين...)[34].

لقد اهتم الحزب بالصحف والمطبوعات السرية لنشر أفكاره وتحقيق أهدافه ومبادئه، خصوصا أنه كانت لديهم مطبعة ومن صحفهم العلنية (مجلة عطارد، فينوس، المثل العليا، الوطن، جريدة الأساس)[35]، وأصدر صحيفة (اتحاد الشعب) العلنية في 1959/1/25، والتي استمرت حتى 30 أيلول 1960، وتم تعيين الشيوعي الرائد سليم فخري مديراً للإذاعة[36]. وسارع البعثيون بعد انقلاب 1963 إلى تعقب خلايا وقواعد الحزب الشيوعي ومداهمة بيوتهم منذ الساعات الأولى للانقلاب، وقد اصدر قادة الانقلاب بياناً في 8 شباط نص على إبادة الشيوعيين، نظراً لقيام الشيوعيين العملاء وشركاء عبد الكريم قاسم في جرائمه بمحاولات يائسة لأحداث البلبلة.. فعليه يخول آمرو القطاعات العسكرية وقوات الشرطة والحرس القومي، بإبادة كل من يتصدى للإخلال بالأمن، وهذا ما أعلنه علي صالح السعدي بقوله: "إن الحزب الشيوعي سيحرم حرماناً كاملاً ومطلقا"[37]، وأدان الحزب الشيوعي سياسة البعث في تصفية قياداته، ولنهجه الإرهاب منذ 1963، إذ بادرت السلطة إلى شن حملات واسعة في (1969، 1970، 1971) ضد الحزب الشيوعي، إلا أن حزب البعث طرح مسودة (ميثاق العمل الوطني) في 1971/11/15، انتهت بتوقيع ميثاق الجبهة الوطنية والقومية التقدمية في 1973/7/17، لكن الميثاق انتهى بعد رفع اللجنة المركزية للحزب الشيوعي عام 1979 شعار (إنهاء الحكم الدكتاتوري)، لينتقل إلى صفوف المعارضة حتى عام2003[38]. وعاد الشيوعيون بعد سقوط النظام السياسي إلى العراق، وفتحوا مقرات عديدة لهم في محافظات العراق، ونشطوا وشاركوا في الحكم وفي العملية السياسية، وفي انتخابات عام 2005 مع القائمة الوطنية العراقية بقيادة أياد علاوي[39].

وعلى الرغم من تميز الحزب بالسرية والمركزية الديمقراطية والضبط الحديدي وخضوع الأقلية للأغلبية واليقظة الحزبية والأخلاق الطبقية الثورية، إلا أنه تعرض لانشقاقات عديدة[40]، لكنه حاول القضاء عليها وتوطيد كيانه الداخلي على أساس القواعد اللينينية في حياة الحزب الداخلية، ومبادئ المركزية الديمقراطية ووحدة الإرادة والعمل والتقيد بالضبط البروليتاري[41]. وتمثلت هذه الانشقاقات في[42]:

- جماعة إلى الأمام: وعلى رأسها ذنون أيوب (قادر)، وأصدر المنشقون جريدة في تموز 1942، بأسم (إلى الأمام) فعرفوا بأسم الأماميين، وفي 16 آب 1942، أصدر الحزب قراراً بطرد ذنون أيوب وجماعته.

- جماعة الشرارة الجديدة: بعد سفر فهد إلى الاتحاد السوفيتي في أوائل تشرين الأول 1942، أوكل قيادة اللجنة المركزية إلى (مسعود عبد الله)، الذي عقد مؤتمرا للحزب بعد 15 يوم من سفر فهد، تقرر فيه طرد المقربين من فهد وهم (محمد حسين الشبيبي، داوود الصائغ، زكي بسيم واحمد عباس (عبد تمر)، لكنه لم يتعرض لمركز فهد، وعليه قررَ المقربون من فهد طرد مسعود عبد الله، واتخذوا قراراً بإصدار جريدة القاعدة، التي صدرت فعلياً في كانون الثاني عام 1943، إلا أن الجماعة انهارت بعد اعتقال السلطة مسعود عبد الله.

- رابطة الشيوعيين العراقيين: ومثلها داوود الصائغ الذي انشق على الحزب بعد خروجه من السجن في 14 كانون الأول 1943، وأصدر جريدة العمل في 1944، واستمرت الكتلة بالعمل السياسي حتى اعتقال داوود الصائغ وجماعته في 1947، فأنضمت تنظيماتها إلى الحزب باستثناء داوود الصائغ.

- جماعة وحدة النضال: تشكلت بقيادة هارون زلخا أوائل 1944، من بقايا مجموعتي (الأماميون والشرارة الجديدة)، وعرفت بأسم نشرتها السرية (وحدة النضال) التي صدر عددها الأول في شباط 1944، لكن الجماعة عادت إلى صفوف الحزب الأم بقيادة فهد في 1945/4/30.

- الحزب الشيوعي الكردي: قرر الفرع الكردي لتنظيم وحدة النضال المسمى (يكتي تيكوشين)، أن يتحول إلى حزب كردي شيوعي يعمل في كردستان، بعد فشل مفاوضاته مع فهد، فتشكل الحزب الشيوعي في خريف 1945، وعرف بأسم نشرته (شورش).

وتعرض الحزب إلى انشقاقات ومعارضة داخلية بعد إعدام فهد، خاصة في فترة الخمسينات والستينات، ويمكن إرجاع تلك الانشقاقات إلى الأسباب الآتية[43]:

- غياب مبدأ القيادة الجماعية خصوصاً قبل الكونفرنس الأول، إذ انعدم وجود برنامج ونظام داخلي لسنوات عديدة.
- الانقياد للسياسة السوفيتية في بعض المواقف دون مراعاة المصلحة الوطنية أحياناً.
- فقدان الحزب للعديد من قياداته وكوادره المتمرسة بالعمل الحزبي أما بالاعتقال أو القتل.
- تسلل عناصر الأمن والاستخبارات العسكرية وبعض عملاء أجهزة المخابرات الأجنبية، التي لدولها مصالح في العراق إلى صفوف الحزب الشيوعي العراقي، وقيامها بتغذية الخلافات وتصعيدها.
- الانقسام في الحركة الشيوعية العالمية وانعكاساتها على الحزب الشيوعي العراقي.

المطلب الثاني: مقومات التسامح ومعوقاته في فكر الحزب الشيوعي

لا يمكن معرفة نوع التسامح أو التأكد من وجوده أصلاً، من دون العودة إلى مقومات التسامح ومعوقاته، وهذا ما سنتناوله في هذا المطلب وفي نقطتين يأتي:

أولاً: مقومات التسامح في فكر الحزب الشيوعي

يمكن تحديد مقومات التسامح بمايلي:

المواطنة والديمقراطية

يرى الحزب الشيوعي أن مصدر البلاء والتعقيد وأسس الأزمة الحالية التي يعيشها النظام العراقي الآن، هي التنكر لمبدأ المواطنة والمساواة بين المواطنين، وتقسيم أبناء الشعب على طوائف ومكونات ضيقة طائفية إثينية، فالمشكلة هي في المحاصصة الطائفية التي لا تستند إلى قواعد ديمقراطية سليمة، ولا تحترم الكفاءة،

فضلاً عن ما هو سائد في القيادات السياسية للكتل المتنفذة من نمط تفكير سياسي لا يحترم التعددية والرأي الآخر، ولا يتميز بالتساهل والمرونة، بل بالتشدد والتزمت والحزبية الضيقة المقيتة وغياب الإرادة السياسية للإصلاح[44].

ويؤكد الحزب روح المواطنة التي تعرضت للتمزيق إلى هويات فرعية طائفية فئوية وحزبية ضيقة، الأمر الذي أدى إلى انهيار المواطنة وانتشار العنف والميليشيات، بدلاً عن المشروع الوطني الذي يوحد كافة القوى الوطنية، إذ دعا الحزب إلى توحيد القوى الوطنية والإسلامية والقوى النزيهة منذ البداية في جبهة واحدة لإسقاط النظام الدكتاتوري[45]، وإعادة بناء المؤسسات الرسمية العسكرية والمدنية على أسس الكفاءة والمواطنة، بحيث يكون الولاء للوطن وليس لطائفة أو حزب أو قومية أو انتماء فكري، سياسي... فالمشروع الوطني هو الكفيل لحل كل الأزمات، ولابد من إصلاح المؤسستين التشريعية والتنفيذية وإشراك الآخرين فعلياً في عملية صنع القرار السياسي[46].

ودعا البرنامج الانتخابي السياسي للحزب في انتخابات 2010، إلى إصلاح العملية السياسية وتطويرها بالابتعاد عن الممارسات الطائفية، واعتماد الكفاءة الوطنية في مؤسسات الدولة كافة، خاصة الأمنية وتأكيد روح المواطنة وتفعيل دور المؤسسات التشريعية، وفصل السلطات الثلاثة واستقلاليتها ورفض الفدرالية الطائفية، وضمان أمن وسلامة أبناء المكونات القومية والطوائف الدينية (المسيحية، الصابئة، الايزيدية)[47]. وأكد الحزب دائماً احترام حقوق المواطنة ومعاملة الجميع وفقاً لهويتهم الوطنية (العراقية)، فهم يحملون جنسية واحدة، لذلك رفض الحزب كل أنواع التمييز في مؤسسات الدولة وأجهزتها على أساس الطائفة، الدين، القومية..ودعا إلى أن يكون معيار الخبرة والكفاءة هو الأسبق في تلك الوظائف وفي الحقوق الأخرى كافة لكونهم مواطنين[48].

وأعلن الحزب إيمانه بالديمقراطية بوصفها فكراً وممارسة، فقد أنطلق الحزب في داخله على أساس الديمقراطية، فديمقراطية الحزب هي ديمقراطية العمل المشترك، وهي لا تقوم فقط على أساس الانتخاب والمناقشة، بل على المساهمة

الفعلية في توجيه نشاط الحزب ومراقبة تنفيذ قراراته[49]. لقد كافح الحزب الشيوعي العراقي من أجل الديمقراطية منذ تأسيسه وطالب بالحريات الديمقراطية في جريدة (كفاح الشعب) 1935، وتضمن الميثاق الوطني الذي اقره المؤتمر الأول 1945، صيغة محددة عندما أكد "أننا نناضل من أجل حكومة تعمل لمصلحة الشعب وجهاز حكومي ديمقراطي لائق ينتخبه الشعب ويمثله حقاً[50]، وعندما سَئل فهد رئيس المحكمة بأنهم يستهدفون إلغاء الدستور وإسقاط الحكومة بثورة مسلحة، أجابه: «بأن الحزب يدعو إلى تطبيق الدستور العراقي وتحقيق الحريات الديمقراطية والاستقلال الوطني، فنضال الحزب سلمي والمطالبة بإجراء انتخابات نيابية وإجازة الأحزاب الوطنية ليست ثورة مسلحة[51]. وطالب الحزب في انتفاضة 1952 بانتخابات مباشرة وجعل الانتخاب درجة واحدة ومنح المرأة حقها في الانتخاب وإشراف حكومة وطنية على الانتخابات[52]. وحدد الحزب في التقرير السياسي للجنة المركزية 1954، مهام الحكومة الوطنية بإلغاء المراسيم السعيدية والقوانين المقيدة للحريات وإطلاق حقوق الشعب الدستورية، وحل المجلس النيابي وإجراء انتخابات جديدة وإعطاء الأكراد حقوقهم القومية[53].

وعد الحزب في اجتماع اللجنة المركزية في 29 تموز 1968، تحقيق الديمقراطية والنظام الديمقراطي من مهماته الملحة، ودعا إلى إنهاء حالة الطوارئ واحترام الرأي والعقيدة وإعادة المفصولين إلى وظائفهم، وتحريم إسقاط الجنسية والاعتقال التعسفي وإلغاء محاكم أمن الدولة ومجلس قيادة الثورة، وطالب بانتخاب جمعية تأسيسية، تأخذ على عاتقها وضع دستور ديمقراطي للبلاد[54]. وعمل الحزب على ترسيخ الديمقراطية سلمياً، وكبديل للانقلابات والحروب الأهلية والعنف الدموي[55]، وسعى إلى التجديد ويتمثل جوهره لديه في (الديمقراطية، التعددية، دولة القانون، حقوق الإنسان).

وركز الحزب بعد اجتماع اللجنة المركزية 1990 على الأخذ بالديمقراطية وخاصة السياسية، فأكد أهمية الموضوعية والحاجة الذاتية الملحة لتجديد الحزب على أساس إشاعة الديمقراطية[56]ودعا إلى سن قانون ديمقراطي لانتخاب مجلس

تأسيسي للبلاد، يشرع دستوراً ديمقراطياً دائماً، يضمن فصل السلطات الثلاث واستقلالية القضاء ويرسي الأسس القانونية لحياة ديمقراطية مستقرة وراسخة، وإجراء انتخابات برلمانية حرة ومباشرة وسرية، وكذلك انتخاب المجالس البلدية وضمان إجراء انتخابات ديمقراطية للمجلس الوطني الكردستاني على الأسس نفسها[57]. ولم تعد الديمقراطية في مفهوم الحزب مفهوماً عاماً مجرداً قابلا للتجزئة أو التفسير الكيفي، بل أصبحت بنية سياسية ملموسة تجد تعبيراتها في دولة القانون الديمقراطية والتعددية السياسية الحزبية، والحياة البرلمانية، والانتخابات الحرة المباشرة وحرية التنظيم والصحافة والأحزاب والتعددية السياسية الحقيقية[58]، وكافح الحزب الشيوعي ضد احتكار الحزب الحاكم للسلطة وجميع ميادين النشاط السياسي الجماهيري ومنع الأحزاب الأخرى من أي نشاط[59]، إذ يرى أنه ليس من مصلحة الشعب وجود حزب واحد فقط، بل أهمية وجود أحزاب وطنية تتعايش مع بعضها وتتنافس سلمياً، فالحزب السياسي هو تعبير عن وجود اختلافات وتناقضات داخل المجتمع، وتعمل الأحزاب على تمثيل تلك التناقضات سلميا، لذلك لا بد من أن تعطي الأحزاب السياسية أهمية للتنافس السلمي وليس للتشدد، واللجوء إلى النزاعات لأنها تضر بمصلحة الشعب والوحدة الوطنية[60].

وأعلن الحزب في مؤتمره السادس إنَ البديل للدكتاتورية هو تشكيل حكومة ديمقراطية ائتلافية مؤقتة من القوى والتيارات الأساسية في البلاد، ثم تجري بعدها انتخابات حرة نزيهة وفقاً لقانون انتخاب ديمقراطي وتحت إشراف هيئات دولية محايدة لأنتخاب مجلس تأسيسي يقوم بسن دستور دائم للبلاد، ويؤمن الحريات والحريات الديمقراطية للشعب، وفي مقدمتها حق التنظيم الحزبي والنقابي والمهني وحرية الرأي والتعبير والصحافة وإلغاء كل أنواع التمييز القومي، الديني، الطائفي وكذلك يتضمن الفصل بين السلطات الثلاث[61].

ولم يقتصر اهتمام الحزب بالديمقراطية السياسية وما تتضمنه من تداول سلمي للسلطة وتعددية سياسية ... بل وأولى اهتماما كبيراً أيضاً لتحقيق العدالة الاجتماعية وتوفير الضمانات الاجتماعية الصحية، التعليم المجاني، محاربة الفقر

والتهميش إلى جانب المساواة وفقا لمبدأ المواطنة واحترام التنوع القومي، الديني...وحرية المرأة وتفعيل مشاركتها في المجتمع وفي السلطة السياسية[62]. ويرى الحزب أن احد أسباب تفكك الاتحاد السوفيتي وانهيار التجربة الاشتراكية، لكون الكثير من الأحزاب الشيوعية تخلت عن الديمقراطية لصالح الديمقراطية المركزية[63]، لذلك هناك علاقة بين الديمقراطية السياسية والتنمية الاجتماعية والاشتراكية، يجب أن تبنى على هذا الأساس[64].

وتمثلت أهم وثيقة سياسية قدمها الحزب إلى مجلس الحكم الانتقالي 2003، في رؤية الحزب للمبادئ العامة التي ينبغي اعتمادها لقانون الدولة العراقية الانتقالي، وكان أهم المبادئ التي أشارت إليها الوثيقة في جوهرها مبادئ ذات طبيعة ديمقراطية علمانية، وهي[65]:

- العراق جمهورية ديمقراطية برلمانية فيدرالية ذات سيادة.
- الشعب العراقي هو مصدر السلطة وشرعيتها، والاحتكام إليه والتعبير عن آرائه الحرة بالوسائل والطرق الممكنة.
- احترام الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي مع ضمان حقوق الأديان والطوائف الأخرى وممارستها لشعائرها وطقوسها.
- العراق بلد متعدد القوميات ويتكون الشعب العراقي من العرب والكرد والتركمان والكلد والآشوريين.
- ضمان مبدأ التعددية القومية، الدينية والفكرية والسياسية والتداول السلمي للسلطة.
- اعتماد مبدأ المواطنة القائم على عدم التمييز بسبب المعتقد، العرق، الدين...

ويؤكد الحزب الشيوعي أنه حزب ديمقراطي في أساليب نضاله، يرفض التطرف والتعصب والعنف والإرهاب، ويدعو إلى نبذها واستبعادها من الحياة السياسية واعتماد الوسائل السلمية والديمقراطية لحل المشاكل السياسية والاجتماعية وكفالة شرعية هذه الأساليب بالدستور وقوة القانون وإقامة دولة القانون

والمؤسسات الدستورية، والفصل بين السلطات واستقلال القضاء وتفعيل مبدأ المواطنة ومساواة كافة المواطنين أمام القانون وضمان تمتعهم بحقوقهم[66].

ويرى الحزب الشيوعي في الديمقراطية التوافقية التي طبقت في العراق بعد 2003، بأنها عدم انفراد الأكثرية بصياغة توجهات المجتمع بإهمال وتنكر للآخرين دون الأخذ بنظر الاعتبار مصالح الأقلية، أي إن التوافقية لا تهميش الأكثرية ولا دكتاتورية الأقلية، إنما تعني بذل أقصى درجة من الجهد عن طريق الحوار والنقاش البناء للتوصل إلى قرارات تحترم هذا التعدد والتنوع في المجتمع وفي التشكيلة السياسية للبلد[67]. وان مبدأ التوافق يفترض ضمان حقوق ومصالح الجميع بما فيها إرادة الأقلية، فلا بد من توافر نظام ديمقراطي تشعر فيه المكونات القومية والدينية والمذهبية بأنها جزء من هذا الشعب، وأن مصالح الجميع مأخوذة في عين الاعتبار فكل المكونات هي شريك حقيقي في البلد[68].

وأكد الحزب سيادة الدستور والعمل به لأنه من مستلزمات الديمقراطية[69]، ولأنه وثيقة تحدد حقوق وواجبات المواطنين وعلاقتهم فيما بينهم وبمؤسسات الدولة والأجهزة الحكومية، تحدد أيضاً السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وصلاحيات كل منها والفصل بينها، فهو بمثابة العقد الاجتماعي الذي يفترض به أن يؤمن مصالح كل العراقيين، نساءً ورجالاً، ومن كل القوميات والأديان[70]، فلابد من حل كل الهيئات التي تعلوا على السلطة التشريعية وضمان مبدأ الفصل بين السلطات وخضوع السلطة التنفيذية للمحاسبة من مجلس الأمة، والأخذ بنظام انتخاب الرئيس من البرلمان[71]، وأهمية تفعيل دور المؤسسات التشريعية والرقابية ومجالس المحافظات والبلديات، والسعي لها بكل الوسائل والطرق السلمية والدستورية، والتصدي للتضييق على الحريات العامة والممارسة الديمقراطية، التي كفلها الدستور صاحب الرأي الحاسم، وأن أي تعديل لا بد أن يسير وفقاً للضوابط والأساسيات القانونية[72].

وإذ كانت الديمقراطية تستلزم احترام حقوق الإنسان وحرياته العامة، فقد دافع الحزب الشيوعي بثبات عن حقوق الإنسان ضد جميع الانتهاكات، وعن حقوق

المواطن وكرامته الإنسانية، ودافع وكافح بعناد مختلف أشكال الاضطهاد ومظاهر القمع وتصفية الحريات الديمقراطية والسياسية، التي تعرضت لها الجماهير[73].

وأكد المؤتمر الثاني للحزب إنهاء الأوضاع الاستثنائية وإلغاء القوانين والمؤسسات المقيدة لحريات الشعب، وأهمية الاعتراف للأحزاب الوطنية بحرية العمل العلني وإصدار صحفها الخاصة[74]، ودعت المؤتمرات السادس والسابع والثامن إلى إطلاق الحريات الديمقراطية والسماح بعودة المهجرين، وإلغاء قرار التهجير وضمان عودة الأكراد الفيلين وتعويضهم عن الأضرار التي لحقت بهم[75]. ويتمسك الحزب باحترام حقوق الإنسان كما عبر عنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والوثائق الدولية المكملة له وضمان حقوق الطفولة وحرية الثقافة والإبداع واحترام التعددية الثقافية والسياسية والقومية في الثقافة الوطنية[76]. ويرى الحزب بأن الديمقراطية لا تستقيم من دون عدالة اجتماعية، وهي ليست انتخابات وحسب بل هي حريات وحقوق إنسان ومؤسسات ودولة قانون ومشاركة وطنية في الحوار الوطني[77]، وأكد الحقوق والحريات التي يكفلها الدستور لاسيما حق التعبير والتظاهر السلمي فهو حق مشروع ودستوري[78]. ويرى الحزب أن شأن الديمقراطية يرتبط بحرية التعبير والصحافة والاجتماع والتظاهر، ووجود قوانين تضمن ذلك خاصة حرية الصحافة[79].

وأكد فهد ومنذ وقت مبكر أهمية تأسيس منظمات المجتمع المدني، التي عبر عنها آنذاك بجمعيات أصدقاء الفلاح لمساعدة الفلاحين وتوعيتهم وتثقيفهم[80]. واهتم الحزب بالنقابات ودعمها ولكن من دون أن ترتبط به بصورة مباشرة، ويرى أهمية استقلالها في اختيار ممثليها، وأن تكون مستقلة عن سياسة ومواقف الآخرين السياسية[81].

وأكد المؤتمر الثاني أن الحركة النقابية أداة للنضال الطبقي للعمال ووسيلة فعالة للدفاع عن مصالحهم الحيوية، وتحسين أوضاعهم المعاشية وظروف عملهم، فتاريخ الحركة العمالية يؤكد أن مطاليبهم الاقتصادية وحقوقهم النقابية ترتبط بالعمل من أجل الحريات والحقوق الديمقراطية والسياسية للشعب[82]. ودعا الحزب إلى

تأسيس جمعيات تعاونية ترمي إلى تقديم المواد الغذائية والملبس بأثمان معقولة ومن صنف جيد[83]، وأكد باستمرار تحفيز الشيوعيين على العمل الجماهيري والديمقراطي في النقابات العمالية والمهنية والاتحادات والمنظمات... والعمل على توسيع وتنويع التمثيل الفكري والسياسي فيها وضمان استقلاليتها[84]، وإنشاء نوادي رياضية، ثقافية وجمعيات تعاونية وخيرية ودور حضانة وهواة ودفاع عن البيئة وصناديق ومؤسسات ومنظمات واتحادات تعاونية (للسكن وإعانات زواج، علاج للمشوهين..)[85].

وعرف المؤتمر الثامن للحزب منظمات المجتمع المدني، بأنها تشمل المنظمات غير الحكومية ومنظمات الإغاثة والشؤون الإنسانية والبحوث والنقابات العمالية والمهنية والتعاونية..، وهي مكون أساسي للديمقراطية فيجب الحرص على حريتها واستقلالها وتوفير الدعم الازم لتعزيز قدرات منظمات المجتمع المدني، وتأهيلها لتصبح شريكاً فعلياً في عملية التنمية[86]، وأكد استقلاليتها وتفعيل دورها فيرى فيها جزءاً حيوياً يعمل على نشر قيم التسامح والديمقراطية والسلام والوعي التقدمي بين أعضائها، وفي صفوف الجماهير[87]. ويرى في تهميش منظمات المجتمع المدني والحركات الشعبية ومحاصرتها إيجاد بدائل سلطوية أو طائفية خطراً يهدد المبدأ السلمي لتداول السلطة، الذي قامت عليه العملية السياسية منذ سقوط الدكتاتورية[88].

2 ـ الثقافة والتربية التسامحية

يرى الحزب الشيوعي العراقي أنه لا بد من تقبل للرأي الآخر ومناقشته بموضوعية، لغرض الوصول إلى الحقيقية فليس هناك من يمتلك الحقيقة الكاملة[89]، وعليه لا بد من تكثيف اللقاءات وفتح حوار جاد ومسؤول بعيدا عن التهميش والإقصاء[90]. وحددت اللجنة المركزية موقفها من الحوار بأنه أسلوب نضالي لتحقيق أهدافه، التي تستجيب لتطلعات الشعب وحركته الوطنية، وأن الحوار يجب أن يكون علنياً ويشمل الأطراف الوطنية مجتمعة[91]. وأكد الحزب تبنيه الحوار بوصفه شكلاً من أشكال الكفاح السياسي، التي يعتمدها لتحقيق أهدافه بعد

توفير المستلزمات الضرورية للحوار[92]. وأكد الحزب أهمية التعامل بروح التسامح الرفاقي والإنساني، والتفهم الواعي للظروف الصعبة والمعقدة، وهذا لا يعني التسامح مع المجرمين، إذ لا يعفى من مسؤولياتهم القانونية والأخلاقية تجاه الحزب وأبناء الشعب[93].

وعدّ الحزب الحوار الشفاف واحترام الرأي الآخر وحرية الرأي والتعبير والنقد الهادف والبناء، جزء من ضوابط ومكونات الديمقراطية والحوار والمناقشة الشفافة بين الرأي والرأي الآخر، وإحدى الوسائل التي تؤدي إلى تقارب وجهات النظر ثم الوصول إلى معرفة الحقيقة، كما يقول لينين: (المعرفة بنت الجدل وهي كغيرها من العلوم ليست جامدة ولا محدودة، وإنما تمتاز بالنسبية وخاضعة للبحث والاستكشاف)، وعلى المتحاورين الإيمان الحقيقي بالرأي والرأي الآخر والابتعاد عن التعصب والعصبية والتمسك بالمرونة والانفتاح[94]ويرى الحزب إن اعتماد أسلوب الحوار والمرونة والتنازلات المتبادلة من جميع الأطراف، وبعيداً عن لغة التشدد ونزعة التفرد والتحسس المفرط بإزاء النقد، يعمل على إعادة بناء وتعزيز الوحدة الوطنية وتحقيق التوافقات الوطنية التي تقتضيها ظروف البلاد، وخلاف ذلك سيبقى البلد في دوامة العنف واللاستقرار، وإلى مزيد من الاستقطابات والاحتقانات الطائفية والحزبية الضيقة[95].

ولذلك، فإن الحزب يتبنى ثقافة التسامح والحوار ولكن ثقافته التسامحية، تتخذ شكلين هما:

1 ـ التسامح الداخلي

لقد جمع الحزب الشيوعي العراقي في صفوفه، كل ألوان الموزائيك العراقي من المسلمين الشيعة والسنة والأكراد واليهود والتركمان والسريان والكلدان والأرمن...، ولم يخطر ببال العضو في الخلية الحزبية الواحدة أن يسأل رفيقه عن هويته الدينية والطائفية، أي إنه رفض التحزب القومي والطائفي في صفوفه[96]. ويضم الحزب في صفوفه العمال والفلاحين والطلبة ومثقفي الشعب (رجالاً ونساء)[97]، فنجد عضوية الحزب مفتوحة لكل العراقيين من دون تمييز ممن بلغ 18

عاماً، شرط الالتزام ببرنامج الحزب ونظامه الداخلي ويدفع بدل الاشتراك[98]. وللعضو حق نقد أي هيئة حزبية أو عضو حزبي وأن يمارس مسؤولياته الحزبية في حدود صلاحياته وله حق الانتخاب والترشيح[99].

وتتخذ قرارات الحزب بالأغلبية المطلقة أو بالاتفاق العام بعد المناقشة الحرة والمستفيضة، ولضمان تنفيذ القرارات تجدها ملزمة لجميع أعضاء الحزب وهيئاته، والقرارات التي تتخذها منظمات وهيئات الحزب المختلفة ملزمة لأعضائها وللمنظمات، التي تقودها وكل هيئة مسؤولة عن قراراتها ونتائج تنفيذها، كما يحق لها (المنظمات الحزبية الأدنى) الاعتراض على قرارات الهيئات الأعلى منها، والمطالبة بإعادة النظر فيها، وكذلك رقابة الهيئات الأدنى على نشاط الهيئات الأعلى، وكذلك الاستقلالية الذاتية للمنظمات والهيئات الحزبية في بحث وإقرار المسائل المتعلقة بحياتها الداخلية[100].

ويحق لكل عضو الاستقالة من الحزب متى شاء، وله حق ممارسة النقد والنقد الذاتي تجاه الأعضاء والهيئات الحزبية بروح موضوعية بناءة وبلا خوف، كذلك التنفيذ اللاشرطي لقرارات الحزب وخضوع الأقلية لقرارات الأكثرية وحق الأقلية في الاحتفاظ بآرائها ومناقشتها بالطرق التنظيمية، حتى تقتنع أو تقنع بها[101]. ويؤكد الحزب مبدأ الانتخاب داخل هيئات الحزب بوصفه جزءاً من الممارسة الديمقراطية في الحياة الحزبية، إذ يُنتخب الكادر في الكونفرنسات والمؤتمرات الحزبية بالترشيح الفردي والاقتراح السري[102]. ويؤكد الحزب تثبيت وترسيخ الحياة الحزبية الداخلية وفق المبادئ اللينينية في الحزب والنظام الداخلي، وتطبيق المركزية الديمقراطية والقيادة الجماعية ومكافحة التسيب والثرثرة، واستخدام النقد والنقد الذاتي ومكافحة مظاهر البيروقراطية والفردية[103].

وأكد الحزب الحوار المفتوح وحرية الآراء ومناقشتها لإغناء فكر الحزب بها والاستفادة منها، واحترام الرأي والرأي الآخر لا يعني الليبرالية، بل السير وفقاً للضوابط الحزبية التي هي الأساس في كيان الحزب مع منح الصلاحيات لهيئات الحزب القيادية، ومنح الفرصة للأعضاء وعدم كبح الصلاحيات والإبداعات[104]،

وإطلاق حرية النقاش والبحث والاجتهاد في القضايا النظرية والسياسية والعقدية في صحافة الحزب ووسائل إعلامه وفي نشراته الداخلية[105]. ونص المؤتمر الخامس للحزب على إجراء المشاورات والاستفتاءات عند المنعطفات، وقلص صلاحيات المكتب السياسي لصالح الدور الذي تلعبه اللجنة المركزية، وتحويل السكرتير العام للحزب إلى سكرتير للجنة المركزية، وازدادت اجتماعات اللجنة المركزية، وأعطيت المنظمات الحزبية صلاحيات أوسع من ذي قبل لتسهم بدورها في رسم وتنفيذ سياسة الحزب في مجالاتها، وقلص كثيراً من التدرج الهرمي في التنظيم، وألغيت الحلقات الوسطية في البنية التنظيمية، وزيد من دور الكونفرنسات، وتقلصت الفترة بين المؤتمرات[106]. وسعى الحزب إلى مكافحة ظاهرة المكتبية والروتين، وتحويل المقرات الحزبية إلى مقر لهيئة أركان المنظمة لوضع الخطط ومتابعة العمل بعيدا عن اعتباره مكان للدوام الوظيفي[107].

وعلى الرغم من تأكيد أدبيات الحزب ووثائقه على الديمقراطية داخل الحزب، إلا أنه لم يخل من النقد الذي يؤكد أن الديمقراطية داخل الحزب لم تمارس بصورة عملية، وإنما مجرد نظريات وآراء موثقة على الورق، ونشير في هذا الصدد إلى أن فهد بذل أقصى الجهود في الكونفرنس الحزبي الأول والمؤتمر الوطني الأول، لمنع وصول شخص لا يتفق وإياه في الرأي حول قضايا الحزب التنظيمية أو القضايا الفكرية والسياسية، أي أنه أبعد تماماً كل رأي مخالف لوجهات نظره، فلم يكن قادراً في ضوء الثقافة اللينينية الستالينية أن يتحمل الرأي الآخر، ويسمح له بالتعبير عن نفسه حتى في الأطر الشرعية للحزب[108]. وعلى الرغم من التثقيف بأهمية النقد والنقد الذاتي، إلا أن كل المعاصرين لفهد وسيرته الذاتية وعلاقاته الحزبية، يشيرون إلى أنه كان لا يقبل النقد بسهولة، ولا يتحمل نقد القوى اليسارية الأخرى، وكان حاداً بإزاء منتقديه وصارماً إزاء القوى الأخرى، ولا يجسد مضمون الديمقراطية المطلوبة في الأحزاب التي تريد التعبير عن حقوق ومصالح الناس عموماً والكادحين على وجه الخصوص، وتريد مشاركتهم في الحياة السياسية، ولكن هذه الظاهرة لم تكن خاصة بالحزب الشيوعي العراقي، بل مارسها كل قادة الأحزاب الشيوعية والعمالية التي ارتبطت بعلاقة مباشرة بالأممية الثالثة[109].

لقد عانى الحزب في بداياته من الفردية والدكتاتورية، إذ تستبد بالرأي قلة من الأفراد، فأفتقد الحزب القيادة الجماعية والديمقراطية، وعانى من الاستبداد الداخلي إذ لم يكن إجراء انتخابات للقيادة حتى يصل ذو الكفاءة إلى مواقعهم الحقيقية وبما يحقق مصلحة الشعب[110]. فكان النقد والنقد الذاتي بشكل صوري فالقيادة المركزية التي لا يتجاوز عددها خمسة أفراد تقرر كل شيء في سياسة الحزب على وفق أهوائها وارتباطاتها بالخارج، وكان من يحاول نقد القيادة يتهم بالخيانة والجاسوسية، وكان الحزب يستخدم الضبط الحزبي الحديدي شبه العسكري، بل هو آمرية بيروقراطية أوسع وأعمق من الضبط العسكري[111]. وانتقد احد أعضاء اللجنة المركزية السابقين (بهاء الدين نوري) الحزب، لتجاهل المكتب السياسي كل المناشدات والطلبات التي دعا فيها إلى تقييم سياسة الحزب خاصة، في عقد التحالف مع سلطة حزب البعث العربي الاشتراكي، ودعا إلى عقد المؤتمر والكونفرنس، فأخفق الحزب في معالجة مشاكله طيلة المدة (1978 ـ 1984)، إذ اعتمد المكتب السياسي أساليب قمع النقد والبيروقراطية تجاههم، بل اعتمد الملاحقة كما مع بهاء الدين نوري الذي حرم من حقه في المشاركة في الاجتماع، بل فرضت عليه الإقامة الجبرية في6/3 ـ 1984/7/15[112].

لقد كان الحزب يعاني من غياب التقاليد الديمقراطية وإشباع الهيئات بمسؤولياتها، بسبب تغلغل المركزية البيروقراطية المفرطة ونزعة التحكم لدى الهيئات القيادية، وإبعاد القواعد والكوادر الوسطية عن المساهمة في حياة الحزب، ومنع تقدم ذوي الكفايات الفكرية والسياسية والتنظيمية إلى المراكز القيادية[113]. وكانت المركزية الديمقراطية أكثر المبادئ التي تعرضت للتشويه والتطبيق المخل والمتفسخ إلى بيروقراطية آمرية استبدادية، وأكثرها تعرضاً للهجوم لقمعها الديمقراطية الداخلية بحجج غير صحيحة، لذلك لابد من تطبيق المركزية الديمقراطية التي تقوم على[114]:

- الانتخاب من القاعدة إلى القمة.
- خضوع الأقلية للأكثرية والهيئات السفلى للعليا.

- تقديم التقارير السياسية والتنظيمية من الأسفل إلى الأعلى ومن الأعلى إلى الأسفل.
- مساهمة القاعدة في رسم سياسة الحزب.

ويمكن القول إنه عند النظر إلى السلطات الثلاث في الحزب، التشريعية (المؤتمر الوطني)، التنفيذية (اللجنة المركزية)، القضائية (لجنة الرقابة المركزية)، يتبين من النظام الداخلي غلبة السلطة التنفيذية على حساب استقلال السلطة القضائية[115].

وحاول (حسين الرضي) معالجة الوضع القيادي في الحزب، لكنه لم يكن علاجاً لينينيا؛ أي لم يكن إدخال الوحدة في التنوع، بل فرض الاتجاه الواحد على التنوع، اتجاه السكرتير الأول، وانتقد تقرير الإدانة بالنسبة للجنة المركزية والمتعلق برفضها محاسبة بهاء الدين نوري، فأصبح بعد هذا السكرتير، وهذا يعني المركزية المطلقة أي نقيض المركزية الديمقراطية التي هي مبدأ ماركسي لينيني[116]. وبيّن بعض أعضاء الحزب الشيوعي في سوريا السلبيات التي يعاني منها الحزب حيث الصلات الفردية والهامشية، والعقوبات الظالمة فضلاً عن التشهير والطعن والتبشير بالأفكار المسبقة الافتراضية والمزاجية في اتخاذ القرارات، ويتميز معظم مسئولي الهيئات الحزبية بضعف الكفاية وعدم الجدارة، وتم تعينهم جميعاً بقرارات فوقية لا تحظى برضا هيئاتهم التي يقودونها، وجرى استبعاد الأعضاء المشهود لهم بالكفاية، وتجهل غالبية الهيئات الحزبية حقوقها، وتكرس الفردية والارتجال، بدلاً من الجماعية والمسؤولية في اتخاذ القرارات الحزبية[117]. وبإزاء هذه الانتقادات ينظر الحزب إلى النقد البناء بصورة ايجابية، لكنه يشترط أن لا يؤدي النقد إلى التجريح، فيرى أن ظروف عمل الأمس غير اليوم، ولا يمكن قياس الحاضر على الماضي، ففهد من الشخصيات الحزبية المميزة وهو مبدع وله جرأة في الاجتهاد، لكن التقاليد السائدة آنذاك تعطي للقائد الدور الأكبر، وهذا ما كان سائداً في الأحزاب الثورية، فكان الحزب حزباً سرياً وتعرض للاضطهاد، وكانت ظروف الواقع تفرض عليه أن يتخلى عن الديمقراطية، لأن عقد المؤتمرات والانتخابات لا يمكن أن يتم بصورة سرية[118].

ولا ينكر الحزب أن بعض قياداته أدخلته في فعاليات كان في غنى عنها، وهي ممارسات غير ناضجة خاصة في حقبة بهاء الدين نوري (1949 ـ 1953)، الذي أثر اندفاعه الفردي ومغامرته الفردية القائمة على ثقافة فردية على أداء الحزب، وكذلك من بعده حميد عثمان حتى1954[119]، إذ استطاع سلام عادل أن يغير مسار الحزب عما كان عليه، ولكن الحزب يقوم اليوم على أسس ديمقراطية داخلية، فالممارسة العلنية أعطته فرصة اكبر حتى أن أعضاء اللجنة المركزية، قد أزداد عددهم منذ المؤتمر الخامس إلى 25 عضواً واليوم 27 عضواً فمنذ 1993، مؤتمر التجديد والسلام والديمقراطية استطاع الحزب أن يحقق الكثير من المبادئ الديمقراطية في داخله[120].

ويؤمن الحزب في علاقته بالقوى والأحزاب السياسية الأخرى بتعايش الأفكار والمبادئ المختلفة، فحق العمل السياسي ليس وقفاً على حزب واحد، بل هو حق طبيعي لكل الأحزاب والقوى الوطنية على اختلاف عقائدها واتجاهاتها السياسية، ويؤمن الحزب بالتعددية الحزبية فمن حق كل حزب نشر أفكاره ومبادئه بأساليب ديمقراطية، وعن طريق التنافس السلمي، فالخطر لا ينشأ من هذا التنافس السلمي بين الأحزاب والكتل الوطنية، بل من إيقاف هذا التنافس وحرمان بعض الأحزاب والقوى من ممارسة حقوقها في الدعاية والتنظيم والنشاط السياسي[121]. وعليه دخل الحزب في تحالفات عديدة اشترط فيها الاحترام المتبادل والمساواة والتكافؤ والاستقلالية السياسية والفكرية والتنظيمية، ورفض الوصاية أو الدور القائد، وضمان حق النقد العلني في إطار التعاون والتحالف والعمل المشترك، وإشاعة أجواء المنافسة في إطار حوار الأفكار والبرامج والشعارات والنشاط السياسي بين الأحزاب والقوى والتيارات السياسية والفكرية، والاحتكام إلى آراء وإرادة الجماهير واعتبار الديمقراطية والتعددية ودولة القانون وحقوق الإنسان مبادئ أساسية لأي تحالف يكون الحزب طرفاً فيه[122]. لذلك يؤكد الحزب احترام آراء الآخرين حتى عند تعارضها مع آراء الحزب، والقول بأن الحزب هو الوحيد في الميدان تقدير غير واقعي لدور القوى الوطنية الأخرى، فيجب التعامل معها بيقظة والتحلي بروح سامح[123].

ويمكن من الناحية التاريخية فرز تحالفات متعددة ومتنوعة شارك فيها الحزب وهي: جبهة 1954 و 1957 التي طالبت فيها القوى السياسية بتنحية وزارة نوري السعيد والخروج من حلف بغداد، وإطلاق الحريات الديمقراطية والدستورية وإلغاء الإدارة العرفية[124]. وأنطلق الحزب في علاقته مع الأحزاب والقوى السياسية بعد ثورة 1958، من تقدير لطبيعة الثورة وقواها الرئيسة على أساس وحدة القوى الوطنية المعادية للاستعمار والإقطاع والرجعية، ومن هذه الأحزاب التي عمل معها الحزب الوطني الديمقراطي والحزب الديمقراطي الموحد لكردستان العراق، لكننا نجد تناقضا في تعامل الحزب مع بعض الأحزاب التي عاداها في فترة لاحقة[125]. واعترف الحزب الشيوعي بعد 1959 بخطئه بابتعاده عن الأحزاب الوطنية وعدم التعامل معها، بل التعاون والتضامن مع السلطة، لذلك وجد في تكوين جبهة الاتحاد الوطني إحدى السبل للدفاع عن الجمهورية واتجاهها الوطني ومن اجل الديمقراطية[126]. وأكد الحزب في اجتماع للجنة المركزية في آب 1964، أهمية إقامة حلف وطني واسع يضم القوى الوطنية المعادية للاستعمار والرجعية وكل أنصار الديمقراطية والتقدم، ونفى الزعم القائل بذوبان الحزب الشيوعي واندماجه بالاتحاد الاشتراكي العربي[127]. وجدد المؤتمر الثاني للحزب الدعوة إلى عقد مؤتمر وطني عام يضم جميع الأحزاب والكتل الوطنية، من دون استثناء لمناقشة قضية التوصل إلى جبهة وطنية موحدة تضمن حرية كل حزب واستقلاله السياسي والأيديولوجي والتنظيمي[128].

ودعا الحزب في تقريره إلى الكف عن أساليب الإرهاب والقمع للمعارضة، التي مارسها حكم البعث وحمله مسؤولية الأوضاع ودعاه إلى إصلاحها، فالبعث وحده لا يملك القرار الحاسم في تحديد مصير البلاد، بل بوجود الحركة الديمقراطية وائتلاف الأحزاب الأخرى[129]. وأكد المؤتمر الثالث للحزب على الحريات والديمقراطية وإقامة المؤسسات الدستورية، طالب بانتخاب مجلس تأسيسي على أساس حق الانتخاب العام الحر والمباشر، ويحق للمجلس انتخاب رئيس الدولة ومجلس الوزراء والمحكمة العليا، ويبدو أن هذه المطالب كانت سببا لإنهاء الجبهة الوطنية بين الحزب الشيوعي وحزب البعث، إذ طُرد في عام 1978 الوزيران

الشيوعيان مكرم الطالباني وعامر عبد الله، وأغلقت صحيفة طريق الشعب، واتخذت الحملة طابعها العلني والشامل، مما أدى إلى هروب قيادات الحزب إلى الخارج[130]. وحلل الكونفرنس الثالث الطبيعة البرجوازية الصغيرة القلقة لحزب البعث العربي الاشتراكي وازدواجيتها، وما اقترفه هذا الحزب من جرائم ضد الشيوعيين والديمقراطيين في انقلاب 8 شباط، فقرر الحزب جواز التعاون مع الجناح اليساري لحزب البعث، وعدم جواز التعاون والعمل مع الجناح اليميني برئاسة (البكر ـ صدام)، وأكد الكونفرنس أن هدفه المرحلي هو الحكومة الائتلافية الانتقالية التي تحقق المطالب الملحة، ولاسيما الحريات الديمقراطية والتمهيد للهدف الاستراتيجي الثاني أي "الجمهورية الديمقراطية الثورية"[131].

ومن أجل إسقاط الدكتاتورية وتحقيق الأهداف المشتركة، أكد الحزب التحالف مع القوى السياسية، وإن كانت مختلفة أيديولوجياً لأن هناك قضايا مشتركة بينهم، وفي مقدمتها النضال المشترك لإسقاط الدكتاتورية الفاشية ومعاداة الامبريالية ...، ولا يستثني الحزب تحالفه مع البعثيين الذين يميزون أنفسهم عن الحزب الحاكم والنظام الدكتاتوري، والذين يرون ويتفهمون خطورة هذا النظام على مستقبل العراق ووحدته واستقلاله، ويرى الحزب أن قوته تنشأ من تقوية التحالفات شرط قيامها على أسس سليمة، وفي إطار برنامج يستجيب لحاجات الواقع، وهي أيضاً ترجمة حية لشعار الحزب: (قووا تنظيم حزبكم، قووا تنظيم الحركة الوطنية)[132]. وبلغت رغبة الشيوعيين في مواصلة السير مع قوى المعارضة أوجها في التوقيع على البرنامج السياسي للجنة العمل المشترك في دمشق 11/27/ 1990، والذي وقع عليه 17 حزبا وحركة سياسية، ومهد الطريق لعقد المؤتمر العام لقوى المعارضة العراقية في بيروت 11 ـ 1991/3/13، وتمثلت فيه مختلف التيارات الفكرية والسياسية العراقية، وألقى عزيز محمد سكرتير اللجنة المركزية كلمة الحزب الشيوعي العراقي أمام المؤتمر أشار فيها إلى: (إن تبايناتنا لا تخيفنا، ففي داخل التيارات والأحزاب تتعايش الآراء المختلفة)[133].

واستمر الحزب في موقفه ضد حزب البعث الحاكم، فأكد إقامة التحالف بين

قوى المعارضة الوطنية العراقية، التي تمثل التيارات الأساسية (القومية، الإسلامية، الديمقراطية)، وعلى أساس برنامج وطني ديمقراطي مستقل لإنقاذ العراق من براثن الدكتاتورية وإقامة البديل الديمقراطي[134]. وشارك الحزب مع بقية التيارات والأحزاب والقوى السياسية العراقية في مؤتمر لندن التداولي 5 تموز 1991، ومؤتمر فينا 6 ـ 19 حزيران 1992 بصفة شخصية، ومؤتمر صلاح الدين 1992، وائتلاف 2002 مع حزب الدعوة[135]. وأكد المؤتمر الخامس والسادس التعامل والتعاون مع القوى السياسية المختلفة حتى مع قوى الإسلام السياسي للوقوف ضد الدكتاتورية، وإرساء مفاهيم الحوار السلمي والإقرار بالتعددية واحترام الرأي الآخر، وخلق مناخات مواتية للحوار الديمقراطي والتعايش الفكري[136].

وتتسم علاقة الحزب مع الكثير من الأحزاب الإسلامية بالاحترام المتبادل، ويجري في إطارها التشاور والقيام بنشاطات سياسية مشتركة، فضلاً عن تواصل الجهود لتوحيد المعارضة ويسعى الحزب إلى تطوير هذه العلاقات عبر الحوار، وبتفعيل ما هو مشترك في الأهداف والبرامج السياسية وتجنب الخلافات الأيديولوجية[137]. وشارك الحزب مع الأحزاب والشخصيات السياسية ذات التوجهات والأيديولوجيات المختلفة في مجلس الحكم، الذي عده ميداناً للنشاط والصراع السياسيين وللتأثير في العملية السياسية عن طريق المشاركة فيها مع بقية الأطراف السياسية[138]. وشارك الحزب أثناء الانتخابات عام 2005 في ائتلاف قائمة انتخابية (اتحاد الشعب)، التي أعلن تأسيسها في 2004/12/10، وضمت شيوعيين وديمقراطيين يساريين فضلاً عن بعض العناصر المستقلة[139].

لذلك نجد الحزب يؤكد على تقوية علاقته مع الأحزاب الأخرى المناضلة في سبيل الديمقراطية، وباعتماد مبادئ الحوار واحترام الرأي الآخر والتسامح ونبذ العنف[140]، وهذا ما أكده أيضاً المؤتمر الثامن مثلما أكد تشكيل حكومة وحدة وطنية، وعلى أساس من الحوار والتوافق الوطني وإعلاء قيم المواطنة والوحدة الوطنية، وهذا من شأنه أن يشيع أجواء الأمل ويعزز الثقة، ويدفع العملية السياسية إلى الأمام.[141]، فدعا القوى السياسية المعنية بحوارات تشكيل الحكومة الجديدة

2010، إلى التحلي بالمرونة والتساهل وتقديم التنازلات المتبادلة وتحقيق التفاهمات المطلوبة[142]. ودعا الحزب إلى توحيد جهود التيار الديمقراطي في العراق، فتم إطلاق حوار ديمقراطي بين جميع الاتجاهات الفكرية والسياسية الديمقراطية لمختلف القضايا الوطنية والمجتمعية، وأقيمت العديد من الندوات والملتقيات السياسية والفكرية والثقافية، هدفت إلى نشر ثقافة حقوق الانسان والديمقراطية والدفاع عن الحريات، وصولاً إلى بناء النظام الديمقراطي التعددي الفدرالي[143].

وكان موقف الحزب الشيوعي مؤيدا للمصالحة الوطنية بعد 2003، وخاصة مع البعثيين الذين لم يشتركوا في إراقة الدماء، فالحزب من دعاة المصالحة الوطنية، فالتعايش بين أبناء البلد الواحد بروح التسامح والتعاضد والتعاون، هو مفتاح أساسي لنجاح عملية البناء ومستلزم أساسي من مستلزمات إقامة الديمقراطية، فبدون مجتمع متصالح مع نفسه يصعب ترسيخ القيم الديمقراطية وبناء المؤسسات وتأمين الاستقرار السياسي، من أجل إعادة الأعمار والبناء والتنمية، لذلك تبنى الحزب فكرة المصالحة، حتى قبل سقوط النظام، فكان يوجه نداء العمل المشترط لإسقاط الدكتاتورية إلى كل أبناء الشعب من مختلف الأحزاب والقوى السياسية والمكونات الاجتماعية بما فيهم البعثيين، وسعى الحزب إلى إشراك أطراف المعارضة كافة في هذا التوجه.

ولكن الحزب أدان حزب البعث الصدامي لكونه معادياً لطموحات الشعب ومصالحه، وميز الحزب بين حزب البعث قيادة العراق، الذي وقف ضده وحزب البعث في سوريا الذي تعامل معه كطرف معارض للنظام السابق، وميز الحزب بين البعثيين الذين لم يشتركوا في إراقة الدماء، ولم يساهموا في جرائم النظام السابق والأنفال والمقابر الجماعية والاغتيالات، فبعضهم أجبر على الانتماء للتخلص من حالة الإرهاب أو من أجل الحصول على وظيفة، فهم مجبرون يجب التعامل معهم بروح التسامح، فهم يشكلون أكثرية مع ذلك يجب تثقيفهم بخطئهم وتعريفهم بجرائم النظام السابق، التي قام بها وتربيتهم بروح العمل الوطني المخلص وخدمة الوطن بما يتيح

لهم فرصة المساهمة الطبيعية في عملية بناء البلد. وانتقد الحزب الممارسات الخاطئة المتزمتة والانتقامية في تنفيذ اجتثاث البعث، وطالب بالإلتزام الصادق بروح القانون بعيدا عن روحية الثأر والانتقام، أما القسم الثاني من البعثيين الذين يتحملون مسؤولية صياغة القرار السياسي والتوجهات السياسية الأساسية، فيجب أن يخضعوا للمساءلة القانونية والقضائية والاقتصاص منهم وفقاً للقانون[144].

2 ـ التسامح الخارجي (العالمي)

ينطلق الحزب الشيوعي في تسامحه العالمي من فكره الأممي، الذي يؤكد التآخي والتضامن بين جميع عمال العالم بقطع النظر عن قومياتهم وأديانهم، ويربي أعضاءهُ على روح الأخوة الأممية وعلى روح الاعتزاز بكل ما هو تقدمي وأصيل في الحضارة الإنسانية، والإقرار بحق جميع الشعوب الصغيرة أو الكبيرة، المتقدم منها أو المتأخر، في تقرير مصيرها بنفسها ويناضل من أجل تعزيز الاتحاد الكفاحي بين القوى الثورية والحركة العمالية في البلدان الرأسمالية، وحركات التحرر الوطني ضد الاستعمار بكل أشكاله، ويناضل من أجل سياسة التعايش السلمي اللينينية، وضد الحروب العدوانية وجميع القوى الرجعية المتحالفة مع الاستعمار[145]. ويدعو الحزب إلى انتهاج سياسة التعايش السلمي بين الدول ذات الأنظمة الاجتماعية المختلفة، ومنع التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى والحفاظ على السيادة الوطنية[146]. ويؤكد الحزب أنه جزء من الحركة الشيوعية العالمية وتهمه وحدتها، ودعا إلى دراسة إمكانية عقد لقاء دولي لفصائل الحركة الشيوعية، لإستعادة وحدتها وتعزيز التضامن الأممي فيما بينها، وتحقيق المزيد من النجاحات في الصراع الذي تخوضه ضد مخاطر الحرب والامبريالية والعدوان[147].

ويؤكد الحزب الترابط الديالكتيكي بين الخصوصية الوطنية وخبرة الحركة الثورية في مجرى تطبيقات جوانبها المختلفة، سواء في البلدان الاشتراكية أو تجارب الأحزاب الشيوعية والعمالية والحركات التحررية، وبشكل خاص مناطق حركة التحرر الوطني وعموم بلدان العالم الثالث، وبضمنها العالم العربي على أن يتجنب الاستنساخ وافتعال التمايز، فدعا الحزب إلى التجديد والاستجواب والتفاعل العميق

والشامل مع حركة التجديد[148]. ويؤكد الحزب على التفاعل الايجابي مع الظاهرات والميول واتجاهات العمل العربي المشترك التي تشيع أجواء التقارب والتضامن والتكامل، على أسس ديمقراطية أو على إلغاء الحواجز والعراقيل، التي تحول دون التقارب والتمازج الحضاري والثقافي بين الشعوب والبلدان العربية، والسير نحو الوحدة الديمقراطية على أساس الخطوات الواقعية المتدرجة، واحترام المصالح المتبادلة واحترام سيادة وخيارات كل شعب وحقوق قومياته وأقلياته[149].

ودعا المؤتمر الخامس للحزب، إلى إقامة الروابط الكفاحية والتضامنية مع الأحزاب الشيوعية والاشتراكية والعمالية، ومع الأحزاب والمنظمات والحركات التحررية والديمقراطية والاشتراكية ـ الديمقراطية واليسارية في العالم، من أجل تقارب الشعوب وتآخيها ومن أجل تطور الحضارة البشرية وتثبيت وحماية القيم الإنسانية[150]. لذلك رفض العدوان على الكويت ودعا إلى حل الخلافات معها أو مع الإمارات بالوسائل السلمية، وإلى الوقوف بشدة ضد النظام الدكتاتوري ونزعاته العدوانية[151]. ولم يخرج المؤتمر السادس للحزب عن أفكار ورؤى المؤتمر الثاني المتضمنة على التضامن بين الحركات والفصائل الثورية والتحررية الديمقراطية وتربية أعضاءه على التحلي بالروح الوطنية[152]، ودعا إلى إقامة علاقات ايجابية مع الدول العربية ودول الجوار على أسس المصالح المشتركة، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية واحترام سيادة واستقلال كل بلد وخياراته الحرة في تحديد مستقبله السياسي، بل إلى إقامة سوق عربية مشتركة[153].

واعتمد الحزب منذ ثورة أكتوبر منهج إقامة علاقات طبيعية مع الدول الرأسمالية، وتبنى نظرية التعايش السلمي التي أسسها وابتدعها شيوعيون وتعود إلى لينين، حينما تحدث عن إمكانية التعايش بين النظامين بتبادل التجارة، الثقافة، المعرفة، التكنولوجية على أن يحتفظ كل بنظامه الاجتماعي.[154]. ويتعامل الحزب اليوم بواقعية ودبلوماسية مع الدول العربية وغير العربية (الغربية) كافة، فالواقع العالمي والإقليمي يفترض ذلك، وتفترضه أيضاً حاجة العراق إلى إعمار وإعادة بناء وتطور اقتصادي وتكنولوجي، فمن ثم هو بحاجة إلى الدول الغربية أي هناك مصلحة

مشتركة، ففي نفس الوقت هذه الدول بحاجة إلى المصادر الأولية لتصنيعها، فالحزب يتعامل مع دول الجوار والدول الأخرى بما يؤمن مصالح الشعب العراقي، وهو يميز بين موقف أيديولوجي امبريالي وبين كون هذه الدول متقدمة عسكرياً، اقتصادياً فالحزب لا يتبنى أيديولوجيتها وإنما يكتسب منها ما هو مادي نافع للبلد[155].

ثانياً: معوقات التسامح في فكر الحزب الشيوعي العراقي

يمكن أن نحدد معوقات التسامح لدى الحزب الشيوعي بمايأتي:

التعصب:

ينبذ الحزب كل أشكال التعصب القومي، الديني، المذهبي، العشائري، المناطقي..، ويدعو إلى التصدي للطائفية ووضع حد لنهج المحاصصة في الحكم وفي مؤسسات الدولة، ونبذ توظيف الدين لإغراض سياسية وإبقائه في منأى عن التنافس والصراع السياسيين[156]. ودافع الحزب عن مبدأ التضامن والأخوة والوحدة الكفاحية لكافة جماهير الشعب بعربه وكرده وأقلياته القومية وطوائفه، المبدأ القائم على أساس وحدة المصالح الطبقية الوطنية، وعلى العداء للشوفينية وضيق الأفق والتعصب والانعزال القومي، وعلى أساس الاعتراف بالحقوق القومية العادلة للشعب الكردي والأقليات القومية منها الحقوق الثقافية والإدارية[157].

ويؤكد الحزب على حق القوميات في تقرير مصيرها، ويدعم تأمين حقوقها المشروعة والعادلة، ويرفض أي ترتب لسياسات القهر والدكتاتورية والفصل العنصري وعلى حساب حقوق القوميات، ويعمل بكل ما هو منطقي وعقلاني ليستعيد المضطهدون من أبناء القوميات الأخرى حقوقهم، وعليه لابد من إزالة آثار الظلم والاضطهاد الذي تعرضت له الأقليات[158]. وكان للحزب أيضا أثر بارز في طرح فكرة العلمانية في الحياة الاجتماعية العراقية، فكرة فصل الدين عن الدولة، مع الإلتزام الكامل باحترام جميع الأديان ولأتباعها بكل حرية[159]، ودعا الحزب إلى التصدي الحازم للأطروحات الطائفية المفرقة والمدمرة للنسيج الوطني العراقي،

والعمل على إقامة الدولة المدنية الديمقراطية المعاصرة التي يتساوى المواطنون فيها أمام القانون في الحقوق والواجبات، لأن الاستقطاب الطائفي والتعصب جلب مآسي وكوارث للشعب وكان النظام السابق بارعاً في استخدامها[160].

ويتأسس موقف الحزب هذا على طبيعة العراق، الذي يضم مجتمعاً متعدد القوميات والأديان والطوائف والمذاهب، بحيث يكون تحقيق الانسجام بين مكوناته مرهونا بنبذ التعصب والانغلاق، ورفض تكريس الولاء الطائفي بديلاً عن الهوية الوطنية والمواطنة، وعن الولاء للعراق بوصفه وطناً للجميع، فهناك من يسعى لتأجيج الفتن الطائفية مستغلاً مشاعر المواطنين وتمسكهم بانتماءاتهم الطائفية والمذهبية، وتوظيفها لمصالح خاصة وأهداف سياسية ضيقة[161]. ويميز الحزب بين الانتماء لمذهب أو طائفة، وهو حق مشروع تشير له الدساتير عند تأكيدها على حرية الفكر والمعتقد، وبين استخدام الطائفية كممارسة سياسية ومبدأ في الحكم وفي إسناد الوظائف العامة، واستخدامها للتميز بين المواطنين وهذا الجانب مرفوض خاصة، وقد ثبت في الممارسة العملية فشله وضرره، وهو ما يشكل عقبة أمام تطور العملية السياسية ورسوخ الممارسة الديمقراطية، والشروع الجدي في بناء دولة المؤسسات والقانون والانطلاق من مبدأ المواطنة، قبل كل شي من أجل الحفاظ على تماسك النسيج الوطني وتعزيز الوحدة الوطنية. ويرى الحزب أهمية تحقيق ذلك عن طريق[162]

- الابتعاد عن الحلول والإجراءات القسرية البوليسية والأمنية، في التعامل مع قضايا ذات أبعاد اجتماعية ومذهبية وأثينية خطيرة.
- اعتماد الحلول السياسية الديمقراطية والانفتاح السياسي، والثقة بالقوى الوطنية والديمقراطية والرأي العام الشعبي، وهو ما يشكل الضمانة الأساسية لتجنب البلاد، مثل هذه الأزمات وحمايتها من النعرات الطائفية، ومن سلوك غلاة المتعصبين على اختلاف تلاوينهم ومسمياتهم.
- تجنب اللعب بنار الشعارات الدينية والطائفية والسعي من جانب الجميع، بضمنهم رجال الدين والإعلام، إلى محاربة الطائفية فكراً أو سلوكاً والعمل

على إشاعة روح التسامح في الممارسة العملية. وفي بلد مثل العراق ذا مجتمع متنوع الأطياف يتسم بالتعددية، القومية، الدينية، السياسية، الفكرية، المذهبية.. لا بد له أن يأخذ بنظام يوفر العدالة للجميع، ووفقاً لما تضمنه الدستور إذ نصت المادة (14) من دستور 2005، على أن العراقيين متساوون أمام القانون دون تمييز بسبب الجنس المعتقد الرأي، الوضع الاقتصادي والاجتماعي... ونص كذلك على نبذ التعصب والإكراه وحماية الفرد من الإكراه الظاهري والسياسي والديني، وأن لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة[163].

ويرى الحزب ضرورة فسح المجال لذوي الكفايات والمخلصين للمسيرة الديمقراطية، كي يساهموا في بناء بلدهم بعيداً عن المحاصصة القومية، الطائفية المقيتة، والكف عن تقريب الأقارب والأنصار والمؤيدين من الحزب أو الطائفة أو العائلة في وزارات الدولة، بل يجب على الوزراء إشاعة أجواء الثقة بمؤسسات الدولة وترسيخ تقاليد العمل الجماعي، ونبذ الأساليب البيروقراطية والفردية في رسم التوجهات واتخاذ القرارات[164]. وكافح الحزب بلا هوادة ضد الشوفينية وضيق الأفق العنصري والأحزاب الطائفية، ودعا إلى التضامن والوحدة الكفاحية بين القوميات والأقليات كافة من أجل تحقيق السلم والحرية[165]، ورفض عمليات التهجير التي طالت الكثير من العراقيين بحجة التبعية الإيرانية، فيرى في ذلك سلباً لحق المواطنة وهي ظاهرة لم تحصل في التاريخ[166]، وطالب بضمان ممارسة الشعب الكردي لحقه في الحكم الذاتي الحقيقي، وإزالة كل ما لحق بكردستان وأبنائها من تهجير وتخريب وملاحقة وقمع[167]. إن الحزب يقر بالتعددية القومية، الدينية ....، وبحق الأقليات في ضمان حقوقها والتمتع بها وضمان مجتمع عادل لها خال من كل ألوان الاستغلال الطبقي والتمييز القومي، الديني[168].

وكان للحزب في بداية تأسيسه موقف من الأقلية اليهودية، التي كانت موجودة آنذاك، فأرسل رسالة إلى رئيس الوزراء رشيد عالي الكيلاني في 17 أيار 1941، دعا فيها إلى وقف الأعمال الاستفزازية المدبرة ضد اليهود من قبل

الاستعمار الألماني، فأعتبر الاعتداء على حرياتهم واقتحام بيوتهم وسلب ممتلكاتهم وضربهم وقتلهم مخالفة للقانون والعدالة، بل وأنها من الأمور التي تتعارض مع النزعة الطبيعية لهذه الأمة إلى الكرم والنبل والبسالة ...، كما أنها تشرخ الجبهة الوطنية الموحدة، وإذا كان هناك مخطئون منهم فيجب أن يستند العقاب إلى القانون[169]. وأدان الحزب عام 1949 إسقاط الجنسية من اليهود بتهمة التجسس لإسرائيل، فهاجم الحكومة واتهمها بأنها تريد خلق روح الكراهية وتفرقة الصفوف وإثارة النعرات الطائفية، وأوضح الحزب أن مسامحة الحكومة لليهود بمغادرة العراق تعود إلى مساومات تمت بين الاستعمار الأنكلو ـ أميركي، وبيّن أن أسباب الهجرة تعود إلى الاضطهاد القومي الذي تعاني منه في البلدان العربية[170].

وأكد المؤتمر السادس والسابع والثامن للحزب أهمية تحقيق الوحدة الوطنية عن طريق التسامح ونبذ التعصب بكل أنواعه، واحترام التعددية وضمان حقوق الأكراد، التركمان، الكلدواشوريون.. واحترام فدرالية كردستان، وإلغاء كل مظاهر الحيز والحض على انفتاحها (التنوعات) مع سائر روافد الثقافة الإنسانية، ويرى في التوترات الطائفية تراكمات لسياسة النظام السابق الدكتاتورية، ولسياسة الاحتلال ولجوئه إلى التصنيف الطائفي، القومي على نحو كرس الانقسام في المجتمع، فضلاً عن استمرار بعض القوى السياسية لنهج الاستقطاب الطائفي والقومي، فيرى ضرورة تعزيز النضال المشترك والإخوة العربية الكردية، بما يمكن من بناء عراق ديمقراطي اتحادي فدرالي، ويضمن الحقوق الإدارية، القومية، الثقافية للتركمان، الصابئة والسريان والأرمن...[171].

لذلك دعا الحزب منذ البداية إلى حل المسألة الكردية حلاً سلمياً، وإعطائهم حق تقرير المصير وفقاً للمفهوم اللينيني ـ الماركسي[172]، فكان يؤكد الاعتراف المتبادل بحق تقرير المصير وبمشروعية طموح الشعب العربي والكردي إلى التحرر والوحدة القومية.[173] لذلك يدعم الحزب حق الأكراد في تركيا وإيران وسوريا بتقرير مصيرهم وإعطائهم حقوقهم القومية المشروعة.[174] فكان الحزب قد أهتم بالقضية الكردية ومنذ الكونفرنس الأول 1944[175]، كما أهتم الحزب بالمسيحيين وأدان

عمليات تهجيرهم والعنف الذي تعرضوا له بعد 2003، فدعا الحكومة إلى أن تتحمل المسؤولية الوطنية لتجفيف منابع التطرف ومصادر تمويله ونشر روح التسامح والتعايش بين الأديان[176].

وعرف الحزب الشيوعي بتسامحه تجاه المرأة، فاهتم بقضيتها منذ بداية تأسيسه، فنجح في إيجاد ركائز للعمل الشيوعي بين النساء وفي محافظات العراق كافة، فتخصص بعضهن لأداء مهمات المراسلة الحزبية ونقل الأدبيات الحزبية وتعرضن للاعتقال والحبس أسوة برفاقهن[177]، فلم يغفل الحزب الشيوعي وفهد بالذات دور المرأة وأهميتها في مجالات العمل السياسي والاجتماعي والتعليمي كافة، فكان فهد حريصاً على توسيع العمل بين النساء، وكان يشرف بنفسه على النشاط النسوي في بدايات نشاط الحزب، ثم توسعت التنظيمات النسائية وكون رابطة الدفاع عن المرأة العراقية من الشيوعيات والديمقراطيات بعد الحرب العالمية الثانية[178]. وشخّص فهد مهمات الحركة النسوية في العراق في المساهمة في حركة التحرر الوطني والنضال من اجل الحقوق الديمقراطية، حق التنظيم، تنظيم حركتها، حرية الرأي، حقها في إصدار صحف تعبر عن رأيها، نشر الثقافة، زيادة حصتها في التعليم على أساس أنَّ حرية المجتمع مرتبطة عضويا بحرية المرأة ومشاركتها في النضال ضد الاستعمار والرجعية والإقطاع، هذه القوى التي تريد عزل نصف المجتمع عن النضال ضدها، فلا بد من تحريرها سياسياً، اقتصاديا، اجتماعياً[179].

ودعا الحزب إلى تأمين الظروف التي تكفل تبوُ المرأة موقعها المناسب في المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المختلفة، وتعزيز مكانتها في المجتمع، وإلغاء أشكال التمييز ضدها كافة [180]، فكان الحزب الشيوعي أول حركة سياسية منظمة في البلاد رفعت ووضعت مهمات على عاتقها وعاتق أعضاء وأصدقاء الحزب والحركة الوطنية للنضال من أجل تحررها ثقافياً، اقتصادياً، اجتماعياً وسياسياً ومساواتها التامة بالرجل وضمان مشاركتها في المجتمع. وبيّن الحزب أن المرأة في العراق والوطن العربي تعاني من هيمنة المجتمع الذكوري، فلا بد من إنصافها وإعطائها حقوقها والاهتمام فيها وتحريرها من التقاليد العشائرية، التي لا

ترى في المرأة سوى عامل في المنزل مهمته الإنجاب وتربية الأطفال وإشباع رغبات الزوج الجنسية، فلا بد للمرأة أن تنهض بنفسها للتحرر من التقاليد الذكورية[181].

وأكدت أغلب برامج الحزب الشيوعي أهمية المرأة ودعوة الحزب وأعضاءه، إلى أن يكونوا تقدميين في نظرتهم للمجتمع والمرأة[182]، وحرص الحزب على تعريف المرأة بأن لها قضية يتعين أن تعمل لها، وكان يحرص في يوم المرأة العالمي أن يكرس عدداً من صحفه، (الشرارة) أو القاعدة، للحديث عن قضايا المرأة ويعهد بتحريره إلى رفيقات الحزب ليحدثن أخواتهن عن أوضاع المرأة في العراق، وحقوقهن والحاجة إلى تكاتفهن لتحسين هذه الأوضاع والدفاع عن هذه الحقوق، وكان أول نشاط نسوي ينظمه الحزب، المظاهرة التي نظمتها بعض نساء بغداد 1942 للمطالبة بتوفير الخبز للناس[183].

ودعا المؤتمر الثاني للحزب إلى ضمان حق المساواة للمرأة مع الرجل في الأجور في مجال العمل الواحد، وتحرير المرأة الفلاحة من الكدح القاسي دون مقابل، ومساواة المرأة بالرجل في الحقوق المدنية والشخصية، فيرى أن المرأة نالت بعض حقوقها بعد سن قانون الأحوال الشخصية بعد ثورة 14 تموز 1958، لكن انقلاب 1963 ألغى ذلك القانون وهدرت حقوقها، كما دعا الحزب إلى حماية الأمومة والطفولة وإتاحة الفرص العملية لوصول المرأة إلى كافة المناصب السياسية والوظائف العامة[184].

ودعا الحزب في مؤتمراته اللاحقة إلى تعديل قانون الأحوال الشخصية، بما يتناسب وإلغاء التمييز بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية والمدنية والشخصية، وحماية الأمومة والطفولة ونشر الحضانة ورياض الأطفال المجانية، وإلغاء كل القيود التي تحد من ممارسة الحقوق[185]. وأكد المؤتمر الثامن أهمية الحفاظ على قانون الأحوال الشخصية (188) 1959 المعدل وضمان مساواة المرأة في الأجور، قانوناً وفعلاً، في القطاعين العام والخاص، ومحاربة التمييز والعنف ضد المرأة بجميع أشكاله وتكريس ذلك في نصوص قانونية، ودعا إلى إسهامها في الحياة السياسية، الاقتصادية والاجتماعية ... وضمان الفرص لتمتعها بحقوقها السياسية والمدنية

والشخصية، وأكد ضمان التزام الدولة العراقية في دستورها بجميع المواثيق الدولية المتعلقة بحماية حقوق المرأة والطفل وتكريس ذلك في القوانين ذات العلاقة[186].

ويرى الحزب أن المرأة تشكل عنصراً أساساً من عناصر التنمية وتؤدي وظائف جوهرية فيها، وخصوصاً المرأة العاملة، وعلى الرغم من ذلك أثرا النظام الدكتاتوري تأثيراً كبيراً في حرمان المرأة من حقوقها في العمل ومشاركتها الاجتماعية، ومن هنا تأتي أهمية التأكيد على إيلاء المرأة الاهتمام اللازم وإدماجها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وضمان حقوقها كافة[187]. ويرى الحزب أن مصير المرأة مرهون أيضاً بمنظمات المجتمع المدني كرابطة المرأة العراقية، التي كان لها أثر في تكريس وتثبيت الاحترام للمرأة ومكافحة النظرة المتخلفة، كونها مواطنة من الدرجة الثانية فحرمتها حقوقها[188].

لقد أهتم الحزب الشيوعي منذ البداية بقضية المرأة اهتماماً واسعاً، فنادي بإطلاق حريتها وإعطائها حقوقها السياسية والمدنية، لأنه يرى أن القضية ليست قضية المرأة فحسب، وإن كان ذلك يعتمد على جهودها وكفاءتها أيضاً، لكن القضية قضية الرجل أيضا فدعا إلى إنصافها وإلى ضمان حقوقها الاجتماعية والاقتصادية، وإعطاء فرص عمل لها في كافة مؤسسات الدولة وفي المؤسسات الاقتصادية الرسمية وغير الرسمية، وضمان حق الأمومة والطفولة والرعاية الصحية والاجتماعية لها، فتجد عدم وجود مكاتب خاصة بشؤون المرأة داخل الحزب وتنظيماته، كأن تكون قضية المرأة قضية معزولة عن قضية المجتمع، قد توجد في بعض المحافظات وفي الأرياف، ولكن في المدن وفي بغداد تجد أن عمل المرأة مشتركا مع الرجل داخل الحزب، لأن الحزب يرى أن تطوير المرأة وإعطائها خبرة المناقشة والمشاركة السياسية، وقدرة على اتخاذ القرار تعتمد على عملها المشترك مع الرجل[189].

الاستبداد والعنف

إن إيمان الحزب الشيوعي بالديمقراطية والمشاركة السياسية، يعني رفضه الطبيعي لنقيضها (الاستبداد، الدكتاتورية، الطغيان)، إذ يرفض الحزب كل أشكال

الحكم الاستبدادي والتسلط السياسي ومصادرة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، لأنه يعمل على إقامة نظام ديمقراطي أساسه التعددية والفصل بين السلطات والتداول السلمي للسلطة واحترام حقوق الإنسان وحرياته وبناء دولة القانون والمؤسسات وتأمين العدالة الاجتماعية[190]. ودعا الحزب إلى تصفية تركة النظام الدكتاتوري وعواقب سياسته الهوجاء وممارسته الاستبدادية، ورعاية ضحاياه وأُسرهم وإنصافهم ومعالجة التشوهات الاجتماعية والثقافية والنفسية والأخلاقية التي أفرزتها سياساته وحروبه[191]. انتقد عزلة عبد الكريم قاسم عن الشعب وعن القوى الوطنية وانحرافه نحو الدكتاتورية، وانتقد انقلاب 1963 لكونه أشد عزلة من عزلة عبد الكريم قاسم الدكتاتورية، وبين أن الدكتاتورية الجديدة تمثلت بعناصر يمينية شوفينية طائفية، لم تأت للقضاء على الدكتاتورية كما كانت تزعم، ولا من اجل العدالة الاجتماعية والوحدة والحرية والاشتراكية، بل جاءت لتطعن تلك الشعارات[192].

وأكد الاجتماع الاعتيادي للحزب 1990، والمؤتمر الخامس والسادس والسابع محاربة الدكتاتورية والاستبداد والوقوف ضد نظام صدام حسين السلطوي الإرهابي[193]، وأكد المؤتمر السابع ما تضمنه المؤتمر السابق من «أن السلطة القائمة هي دكتاتورية فردية استبدادية مطلقة ذات طبيعة شوفينية، تعتمد أساليب فاشية وممارسات طائفية في الحكم وتتسم بنزعة عدوانية توسعية إزاء الأشقاء والجيران»[194]. ولم يقتصر رفض الحزب للدكتاتورية على داخل العراق، بل دعا ثورات الربيع العربي التونسية والمصرية إلى إجراء انتخابات نزيهة وحرة، وحل البرلمان الحالي وإلغاء حالة الطوارئ فكان موقفه ايجابياً من هذه الثورات، لأنها قامت ضد الطغيان والاستبداد والدكتاتورية[195].

ويرفض الحزب الشيوعي العنف ويؤمن بمبدأ التداول السلمي للسلطة، واللجوء إلى الطرق الديمقراطية السلمية في معالجة الخلافات والمشاكل التي تنشأ بين القوى السياسية[196]. وكانت الجماعة الماركسية الأولى التي نشأت في البصرة ومعهم فهد، قد تبنت النضال السلمي في تحقيق المهمات، ويذكر أن فهد لم يكن في مواقفه وحتى استشهاده قد طرح شعار العنف أداة وسبيلاً لتحقيق الأهداف

المنشودة[197]، وخلى دستور الحزب من أي طابع ثوري كما أوضحه المؤتمر الأول[198].

ويؤمن الحزب بالحوار، فالحوار لديه لا يعني الاستسلام وهو أسلوب نضالي فهناك حوار عربي، عالمي.لحل الصراعات السياسية، ولكن هذا لا يعني عدم الأخذ بالكفاح المسلح[199]. وأقر الكونفرنس الحزبي الثاني أيلول 1956 الكفاح السلمي في سبيل التحرير من النظام الدكتاتوري الملكي، وكان متأثراً بالمؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي، وموضوع التعايش السلمي بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة، وأطروحة أن موازين القوى تغيرت لصالح المعسكر الاشتراكي، مما يوفر إمكانية الكفاح السلمي ونجاحه[200].

ولكن على الرغم من تبني الكونفرنس الأسلوب السلمي في النضال للإطاحة بالنظام الملكي والإقطاعي، إلا أنه حدد أسلوب العنف فيما بعد خاصة في انتفاضة 1956، إذ حددت اللجنة المركزية للحزب أسلوب العنف بوصفه أسلوباً راجحاً، من أجل التغلب على عدوانية وعنف الاستعمار وحكمه العميل في العراق[201]. وعند حدوث انقلاب 8 شباط 1963 سارع الحزب إلى إدانة الانقلاب منذ ساعته الأولى، ودعا أنصاره إلى مواجهته بالسلاح إلا أن نجاح الانقلاب كان يعني وقوع مجزره بحقهم، وهو ما حدث فعلياً لهم حين حولت مقرات الأندية وقصر النهاية، وأماكن أخرى إلى مسالخ بشرية لسلخهم وتحطيمهم[202]. وأقرت اللجنة المركزية في نيسان 1965 أسلوب العمل المركزي الحاسم بالاعتماد أساساً على القوات المسلحة التي تدعمها الجماهير، وفي 1967 أسقط الكونفرنس الحزبي الثالث أسلوب العمل العسكري الحاسم وتبنى الانتفاضة الشعبية المسلحة، التي تدعمها القوات المسلحة واستمر هذا الخط حتى 1968، فأدان الحزب ما جرى بعد 17 تموز 1968[203]، حيث قلة سياسية تحكم، وقوانين استثنائية، وكذلك احتفاظ الحكم بكافة القوانين والتشريعات الرجعية والمقيدة لحريات المواطنين، حيث وجود هيئة استشارية لا أكثر (المجلس الوطني)، لن يغير شيئاً من طبيعة الحكم[204].

وابتعد الحزب بعد 1968 تدريجياً عن الكفاح المسلح حتى 1973 فتحالف

مع البعث، ثم عاد الحزب من جديد 1979 إلى أسلوب الكفاح المسلح، متمثلاً بحركة الأنصار إذ خاضت نضالاً مسلحاً ضد الدكتاتورية[205]، إذ تشكل حركة الأنصار في كردستان حالة من الكفاح المسلح، وهي كسائر أشكال وأساليب الكفاح الأخرى تخضع لإستراتيجية الحزب ولنهجه العام[206]، كما وفرت الحركة الأنصارية إمكانية أفضل لممارسة النشاط الإعلامي، وبشكل جيد نسبياً باللغتين العربية والكردية (الإذاعة، الجريدة، البيانات، ومناضل الحزب، ونهج الأنصار وغير ذلك)، وإعلام الداخل بمواقف وسياسة الحزب وبشكل سريع نسبيا[207].

وأدان الحزب العنف الطائفي وكل الأعمال الإرهابية الدموية الموجهة ضد جماهير الشيعة، الذين يناضلون من أجل إلغاء التمييز الطائفي ضدهم، وخاصة جريمة اغتيال السيد محمد باقر الصدر والمئات من الذين أعدموا ظلماً وعدواناً، لذلك يدين الحزب كل أنواع الإرهاب السلطوي ضد العرب والكرد والأقليات القومية والطائفية والدينية كافة[208].وكان انتقال الحزب إلى المعارضة ورفعه شعار إسقاط الدكتاتورية وانتهاج أسلوب الكفاح المسلح نتيجة حتمية للواقع الموضوعي وطبيعة السلطة الدكتاتورية المعادية لمصالح الشعب[209]، وعليه أقر الحزب في مؤتمره الرابع أسلوب الكفاح المسلح لحماية النفس والبدء بتطوير الكفاح لمواجهة أي تطورات سياسية قد تنشأ مستقبلاً[210]، ووجد الحزب أن النظام العراقي احتل مركز الصدارة بين جميع الأنظمة الإرهابية من خلال مؤسساته القمعية، فشهدت تلك الفترة حملة من الإعدامات الفورية، وكذلك استخدام الأسلحة في الأهوار[211].

ووجد الحزب في 1990 أن ممارسة أشكال الكفاح الثلاثة (السياسي والفكري والاقتصادي)، رهن بالأوضاع الملموسة التي يتحرك في مناخها الحزب الثوري، فالشكلان الأخيران لا يمكن التخلي عنهما، وأحدى سمات الحزب الثوري هو براعته في الجمع بين أشكال الكفاح الثلاثة، وإتقانه فن تحديد الأسلوب الرئيس للكفاح السياسي والمرونة في الانتقال من أسلوب كفاحي إلى آخر، والكفاح السياسي قد يكون سلمياً أو عنيفاً سرياً أو علنياً، وقد يأخذ الكفاح شكل المظاهرات والاعتصامات المسلحة والسلمية والانتفاضات وغيرها من أساليب الكفاح السلمي والعنفي[212].

ويفهم الحزب بأن (الثورات) هي تغيير في العلاقات الاجتماعية وانعطافها، وليس بالضرورة أن تكون هذه الثورات مسلحة، وإن توفرت الظروف لأحداث هذا الانعطاف بطريقة سلمية أو برلمانية فهي التي يفضلها الجماهير والشيوعية نفسها[213].

وتمثل موقف الحزب الشيوعي الرافض للحروب في موقفه الرافض لاستمرار الحرب العراقية ـ الإيرانية، لأنها عامل شديد التهديد لمصالح السلام وأمن الشعوب في المنطقة بأسرها، وتفسح للامبريالية (الولايات المتحدة خاصة) إمكانية حشد قواتها العسكرية والتدخل في الشؤون الداخلية للمنطقة وبلدانها. ودعا إلى إنهاء الحرب فورا، وحل المشكلات القائمة بين البلدين بالطرق السلمية، ورفض الحزب في الوقت نفسه الاعتداء العسكري على حدود العراق، ومحاولة إيران تصدير الثورة الإسلامية عن طريق الحرب إلى العراق[214]، وأكد أهمية احترام قرارات مجلس الأمن وتثبيت خيار المفاوضات السلمية لا المجابهة العسكرية، سبيلاً لحل النزاع وحل سائر الخلافات[215].

وأكدت اللجنة المركزية رفضها للحرب، لأنها الخيار الأسوأ والأهم والأشد تدميراً وتخريباً، ولأنها تأتي بالاحتلال ولن تجلب الديمقراطية والأهم خسارة الأرواح، لذلك وجد أن تغيير النظام يجب أن لا يتم بتلك الطريقة، وفي الوقت نفسه لا يبقى الحزب متفرجاً، بل يعتمد على الشعب والقوات المسلحة ووحدة القوى الوطنية المعارضة والعمل على أن يتبنى مشروعاً وطنياً بدعم وإسناد دوليين شرعيين[216].

وأدان الحزب الشيوعي بعد 2003 كل أنواع العنف التي تعرضت لها البلاد، وما ألحقته من خسائر الأرواح والممتلكات العامة والخاصة[217]، فأدان العنف بحق المتظاهرين فمن حق المواطن التظاهر وإبداء الرأي والتعبير عن مواقفه على وفق ما كفله الدستور، وأن تقدم الحكومة الحماية الكفيلة للمتظاهرين، كما أن من واجب السلطة التشريعية والتنفيذية ومجالس النواحي والاقضية والمحافظات، أن تستمع لهم وتحقق مطالبهم بدلاً من استخدام القوة والعنف بحقهم[218]. وبذلك فإن أدبيات الحزب تؤكد رفضها كل أنواع العنف وخاصة العنف السلطوي، أو ما تسميه بإرهاب الدولة، لكنه يؤمن بحق الكفاح المسلح الذي هو حق مشروع للدفاع عن

النفس، ففي العهد الملكي كان الحزب يؤمن بالكفاح المسلح لمواجهة الامبريالية والاستعمار والحكومة، التي يرى أنها عميلة للغرب، أما العهد الجمهوري وحتى عام 2003، فهو يؤمن بالكفاح المسلح لمواجهة الدكتاتورية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هناك من يرى أن للحزب الشيوعي، أثر في الجرائم التي ارتكبت في الموصل وكركوك، إذ ساهموا في عملية القتل والسحل والتعذيب ضد التركمان[219]، وأن لجنة التحقيق في تلك الإحداث أثبتت في تقريرها أن معظم المتهمين كانوا من المقاومة الشعبية والشبيبة الديمقراطية، وهم منتسبو نقابة عمال ومستخدمو السكك ونقابة عمال ومستخدمو شركة النفط، وكذلك اشتراك الجيش في عمليات السلب والنهب وحوادث قتل واعتداء[220]. ولكن الحزب الشيوعي يرى في لجوء بعض الجماهير المتأخرة سياسياً إلى أساليب السحل والتعذيب ونهب الممتلكات والتجاوز على الحقوق والحريات، هو أسلوب لا يجمعه جامع مع الكفاح الثوري الموجه ضد أعداء الجمهورية، فالحزب كان حتى في أشد عهود الطغيان يعتمد على النضال الجماهيري الثوري الموجه، وكان يستنكر أساليب الاغتيال الفردي وأساليب الإرهاب وتعذيب الأشخاص وغير ذلك من التجاوزات، ولم يساهم يوماً في مسؤولية الحكم[221]. وألقى الحزب اللوم في تلك الأحداث على الجهات الخارجية، التي تريد إثارة النعرات العنصرية والطائفية فهي أساليب استعمارية عموماً وانكليزية خصوصاً، تريد إثارة روح الانفصال والانعزال القومي بين الشعب الكردي والتركمان والآشوريين، وكذلك مع الأحزاب والقوى السياسية فهم يحاولون إخافة بعضها من بعض الآخر وزرع بذور الشك والوقيعة فيما بينها[222]. لذلك الحزب يؤكد أنه ليس طرفاً مساهماً ولا مخططاً لأحداث كركوك الدامية، التي كانت مأساة عانى منها الحزب الشيوعي أكثر مما عانى منها الآخرون، فالشيوعيون أبرياء مما حصل فهو يدين كل الإعدامات والقتل[223].

وكانت مديرية شرطة بغداد، قد ألقت اللوم في تقريرها على الدول الاستعمارية في إثارة الفرقة والكراهية بين أبناء الشعب، وخاصة القنصلية الانكليزية في كركوك، وكذلك دور الولايات المتحدة إذ دخل بعض الإيرانيين من دون جواز

سفر واشتركوا في الجرائم التي حدثت في مجزرة كركوك[224]، وأن هناك أسبابا أخرى لتلك الأحداث تمثلت في تصفية أحقاد قديمة أو نزاعات عائلية وعرضية، وأن القيادة تخضع لفكرة (معارضة التطرف ستضعف الروح الثورية للشعب)، لذلك لم تفعل شيئاً لإدانة العناصر المشبوهة التي التحقت بالحزب، وكانت قد انقسمت في أحداث الموصل ثم كركوك[225]. وكان هناك سبب اقتصادي أيضاً تمثل بأن شركة نفط العراق كانت تعيّن التركمان في المناصب الرفيعة في الشركة، على حين تسند الأعمال اليدوية إلى الأكراد، فهذا التباين الاجتماعي والاقتصادي كان أحد أسباب اشتعال الأزمة[226]، فكان للشيوعيين أثر ناشط في انفجار الأحداث، لكن بوصفهم أكراداً وليسوا شيوعيين، ولم تكن الأهداف التي سعى هؤلاء لتحقيقها أهدافاً شيوعية بل كردية، وكانت شيوعيتهم شيوعية سطحية كما أن الأكراد طوعوا كل المنظمات المساعدة للحزب الشيوعي لخدمة أغراضهم، فكان الحقد والحسد الشخصي من أسباب ذلك[227]، وبذلك يكون خطأ الحزب الوحيد أنه لم يتخذ إجراءات انضباطية مشددة ضد كل عضو حزبي يظهر تورطه في سلوك يلام عليه[228].

ونستخلص مما تقدم النتائج الآتية:

إن إيمان الحزب بالمواطنة والديمقراطية يجعلنا أمام تسامح سياسي، إذ يدل موقف الحزب كحزب سري ومعارض للسلطة في العهدين الملكي والجمهوري (1963 ـ 1973)، والمدة (1979 ولغاية 2003) على عدم تسامحه مع السلطة السياسية، إلا أن أفكاره لا تخلوا من التسامح الداخلي السياسي في بعض المراحل خاصة في عهد عبد الكريم قاسم، ومرحلة الجبهة الوطنية (1973 ـ 1979) مع حزب البعث، وأخيراً دخوله العملية السياسية ومشاركته في الحكومة والبرلمان بعد عام 2003، مما يعني أنه ذو تسامح داخلي سياسي مؤقت. ويتعارض غياب الديمقراطية ووجود البيروقراطية داخل الحزب، وذلك قبل مؤتمره الخامس مؤتمر التجديد والديمقراطية 1995، مع مقومات التسامح الداخلي، لكن الحزب أصبح أكثر تسامحاً بعد 1991، لاعتماده آلية ديمقراطية داخلية، مما يجعل تسامحه هذا تسامحاً داخلياً

مؤقتاً. ويجعلنا إيمان الحزب بالعمل مع الأحزاب والقوى السياسية الوطنية ومشاركتها في السلطة السياسية، أمام ثقافة تسامحية داخلية وطنية سياسية ذات تسامح موضوعي ايجابي، لكنه خاص ومؤقت لأنه انقطع عن العمل معها في 1959، وفي الأعوام (1973 ـ 1979)، حينما عمل مع حزب البعث فقط، وعمل في الأعوام (1979 ـ 2003) مع الأحزاب كافة ضد حزب البعث لإسقاط نظامه السياسي، فكان بذلك ذا تسامح موضوعي ايجابي داخلي سياسي، واستمر على تبني هذا النوع من التسامح حتى بعد 2003، حين دخل في ائتلافات وقوائم انتخابية متنوعة من حيث الاتجاهات والأيدلوجيات السياسية، ولكنه يبقى تسامحاً خاصاً ومؤقتاً، لأنه استثنى منه البعث كحزب وتعامل معه كأفراد، واستثنى من هذا التسامح أيضاً القيادات ومن تلطخت أيديهم بدماء العراقيين. ويؤمن الحزب بالتسامح الخارجي (العالمي) الخاص لتعامله مع كافة الأحزاب والدول الثورية والاشتراكية والشيوعية، واستثنائه دول الجوار والدول الغربية غير الاشتراكية أو الثورية، فكان تعامله معها بما تقتضيه المصلحة وعدم التدخل في شؤون الآخرين، ليكون تسامحه معها شكلياً اضطرارياً سلبياً، ويعني رفض الحزب للتعصب والاستبداد والعنف، أنه ذو تسامح موضوعي ايجابي (ديني واجتماعي وثقافي)، وسياسي تارة موضوعي ايجابي وتارة شكلي سلبي.

المبحث الثاني

التسامح في فكر الاتحاد الوطني الكردستاني

ينقسم هذا المبحث على مطلبين، الأول: يتناول النشأة التاريخية للاتحاد الوطني الكردستاني، والثاني: يتناول مقومات التسامح ومعوقاته في فكر الاتحاد الوطني الكردستاني.

المطلب الأول: النشأة التاريخية للاتحاد الوطني الكردستاني

تمت في مؤتمر الأوبك المنعقد في 6 آذار 1975 م في الجزائر المصالحة بين العراق وإيران، اذ التزم الشاه بسحب دعمه للأكراد مما فرض عليهم الاختيار بين الإقامة النهائية على الأراضي الإيرانية أو القبول بالعفو الصادر من بغداد، فاختار السيد مصطفى البارزاني الحل الثاني، مما أوجد انقساماً وخلافاً داخل الحركة الكردية، تحرك بعده السيد جلال طالباني بسرعة كبيرة لامتصاص نتائج ذلك الانقسام بالعمل، على إقامة تنظيم جديد بعيداً عن الولاءات العشائرية والعائلية، إذ كان يريده أن يكون تنظيماً يسارياً[229]. وإذ جاء تأسيس الاتحاد الوطني الكردستاني بعد إلغاء السيد مصطفى البارزاني للحزب الديمقراطي الكردستاني وإيقاف الثورة[230]، فقد أرسل السيد الطالباني رسالة إلى السيد البارزاني يبين فيها غرضه من تشكيل الاتحاد، وهو الاستمرار بالثورة الكردية التي انطلقت في 11 أيلول 1961، فرد عليه بقوله (اعملوا ما يمكنكم عمله). وتم الاتصال من دمشق بالشخصيات

الكردية اللاجئة إلى إيران[231]، إذ أتخذ الاتحاد حين تأسيسه من سوريا قاعدة للقيادة ومقراً للتنظيم والتدريب لبعض كوادره ولطبع ونشر صحفه وبياناته[232].

وبعد عقد سلسلة من الاجتماعات السياسية وكتابة المسودة الأولى في المدة من 1975/4/7 ـ 1975/5/22، تم اختير اسم الاتحاد الوطني الكردستاني (أوك)، اذ اتصل السيد جلال الطالباني بالكوادر الوطنية السابقة منهم المرحوم نوري شاويس في بيروت ودارا توفيق، والأستاذ حبيب كريم و د. كامل البصير في القاهرة ومسعود محمد في عمان والسادة شمس الدين المفتي و د.محمود عثمان والمرحوم إبراهيم احمد في طهران[233]. وتشكلت الهيئة المؤسسة للاتحاد بعد اجتماع برلين في15 /5 /1975 من[234]:

- جلال الطالباني.
- عادل مراد.
- عبد الرزاق عزيز الفيلي.
- د. فؤاد معصوم (أستاذ في جامعة البصرة، قسم الفلسفة).
- نوشيروان مصطفى أمين، طالب دكتوراه في فيينا في كلية العلوم السياسية قسم العلاقات الدولية.
- د. كمال فؤاد، باحث في جامعة برلين.
- د. عمر شيخ موسى (أستاذ علوم سياسية في جامعة ستوكهولم، سوري الجنسية مقيم في السويد).

وصدر البيان الأول للاتحاد بمناسبة تأسيسه ونشر في (1975/5/22) في الشام وفي (1975/6/1) في أوربا، وكتب البيان السيد جلال الطالباني بالعربية، ومن بعده كتب كراس (الاتحاد الوطني الكردستاني لماذا؟)، الذي ترجم إلى عدة لغات ونشر بها، وأصدر الاتحاد جريدة (الشرارة) في تشرين الثاني 1975[235]. وعقدت الهيئة التأسيسية الاجتماع الثاني في فيينا في 1976/3/29، وجاء في بيانها (أن الاتحاد سيعطي إلى تنظيم القوى الوطنية والديمقراطية الثورية الكردية في

شكل اتحاد وطني ديمقراطي يسمح بمعايشة التيارات التقدمية)[236]. وكانت التيارات التي تألف منها الاتحاد هي[237]:

- عصبة كادحي في كردستان: وتأسست كمركز ثقافي في 10 حزيران 1970، ثم نشطت تحت اسم «عصبة الماركسية اللينينية»، ثم غيرت اسمها بعد ذلك إلى «عصبة كادحي كردستان»، وتجمع العصبة بين الماركسية اللينينية والماوية، ويقودها (فريدون عبد القادر) وكانت أول التنظيمات الكردية التي انضمت إلى الاتحاد عند تأسيسه، وضمت الحركة كل من (شاسوار جلال (ارام)، نوشيروان مصطفى، حمكت محمد كريم (ملا بختيار)، عمر عبد الله،وغيرهم).
- الحركة الاشتراكية الكردستانية: وتعود فكرة تأسيس هذه الحركة إلى مجموعة من كوادر الحزب الديمقراطي الكردستاني وأبرزهم (صالح اليوسف، علي العسكري، ظاهر علي رضا، خالد سعيد، سعدي عزيز، عمر مصطفى، رسول مامندا، كاسب عبد القادر)، وصدر في 1 أيار 1976 البيان الأول الذي أعلن تأسيسها باسم الحركة الاشتراكية الديمقراطية الكردستانية، ثم تغير الاسم إلى الحركة الاشتراكية الكردستانية[238]. وأعلنت الحركة في آذار 1979 انفصالها من الاتحاد، وتضامن أغلب قادة وكوادر وأعضاء الحركة مع قرار قيادتها بالانسحاب، لكن القسم الآخر فضل البقاء والعمل ضمن إطاره وبالاسم نفسه[239]. واندمجت الحركة الاشتراكية في آب 1983 مع الخط العريض في تنظيم واحد أطلق عليه اسم اتحاد ثوري كردستان، وتشكلت قيادته من (عمر مصطفى، فؤاد معصوم، خضير معصوم، جمال حكيم)[240]، وكان يمثل الخط العام «العريض» السيد جلال الطالباني، فؤاد معصوم، كمال فؤاد، عادل مراد، حسين بابا شيخ، عمر شيخ موسى»[241]. واستنادا إلى ذلك ضم الاتحاد أجنحة واتجاهات سياسية مختلفة ذات فكر يساري ينهل من مصدرين، الأول: ميل رئيسه السيد جلال الطالباني الى الافكار الماركسية واللينينية وسعة أطلاعه عليها، والثاني: يرجع إلى أثنتين من القوى الرئيسة التي شكلت الاتحاد تعتنق الأفكار الاشتراكية (الحركة الاشتراكية الكردستانية

والعصبة الماركسية اللينينية)[242]. واختار الاتحاد الماركسية الشرقية أو وجد نفسه مصنفا ضمن الماركسية الشرقية التي تدمج قضية التحرر الطبقي بالتحرر الوطني (الصيغة القومية للحركة الطبقية)، فكانت المحاولات كثيرة ومتعددة في سبيل الدمج بين تحقيق الأماني الطبقية وإزالة الاستغلال الطبقي، وتحقيق الوحدة الوطنية والتحرر الوطني التي عدت مسألة تقدمية في حالة ربط الحركة التحررية الكردستانية (كردايتي) بالمسائل الطبقية[243]. وبذلك بني الاتحاد على رؤيتين، الأولى: ترى أن الثورة مفهوم سياسي يتحمل واجبات سياسية، والثانية: ترى أن الثورة مفهوم ذو دلالة اجتماعية يرمي الى المجتمع، وبذلك أصبح المفهومان مترابطين تحرير الوطن والتنمية الاجتماعية بالانتقال إلى الحداثة.[244]

المطلب الثاني: مقومات التسامح ومعوقاته في فكر الاتحاد الوطني الكردستاني

أولاً: مقومات التسامح في فكر الاتحاد الوطني الكردستاني

وتشمل مقومات التسامح ما يأتي:

المواطنة والديمقراطية:

يؤكد الاتحاد الوطني الكردستاني حقوق المواطنة لجميع العراقيين بكل قومياتهم وأديانهم ومذاهبهم لتحقيق الوحدة الوطنية، على أسس المساواة التامة وبناء العراق الجديد، وفق مبدأ التوافق بين المكونات القومية الأساسية الثلاث للمجتمع العراقي عرب، كرد، تركمان في كردستان، ورفض كل أنواع الاضطهاد الطائفي والقومي[245]. ويرى الاتحاد أن العملية السياسية في العراق بحاجة إلى توافق وعقد سياسي واجتماعي لضمان النجاح لها، وأن إعادة الأمن والاستقرار في العراق بحاجة إلى مثل هذا العقد الذي لا يتم إلا عن طريق تحقيق المواطنة لجميع العراقيين، وعدم تغيب أي مكون من مكونات الشعب، فالمجتمع العراقي غير

متجانس من ناحية التركيبة القومية، المذهبية، الطائفية، ولا يمكن أن يتحقق العدل في مجتمع غير متجانس، ما لم يكن هناك توافق مبدئي مبني على التعايش السلمي بين مكوناته عن طريق المشاركة السياسية الحقيقية في الانتخابات، ووضع الدستور والمشاركة في البرلمان والحكومة والمؤسسات الرسمية كافة.[246]. وتتمثل الديمقراطية في فكر الاتحاد الوطني الكردستاني في وجود منابر متعددة داخله، تعكس وجود أربعة أجنحة فكرية، مما أضفى عليه حالة من الديناميكية في الحياة الحزبية[247]، ولم تقتصر ديمقراطية الاتحاد في داخله فقط بل ساهم في إيجاد إطار فكري وفلسفي قابل للنقد والتجدد والحوار وإيجاد التعددية الفكرية والسياسية في الساحة الكردستانية بعيداً عن احتكار السلطة والعمل السياسي، وهذا ما أشار إليه المنشور رقم (1) للاتحاد الصادر في تشرين الثاني 1975، الذي أكد هذا الفكر وهذه التعددية[248].

وقد دعا الاتحاد منذ بداية تأسيسه عام 1975، إلى إيجاد حكومة ديمقراطية في العراق بدلاً من الحكومة غير الديمقراطية، التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وحاول أن يبشر بمفاهيم أخرى مثل تحويل العراق إلى بلد ديمقراطي، وبيّن أنه ليس هناك فصل بين النضال من أجل حقوق الشعب الكردي وتغيير العراق بشكل ديمقراطي[249]. وكان جهد الاتحاد ومنذ بداية تأسيسه منصباً على بناء عراق ديمقراطي تعددي فدرالي، ووضع أهداف وطنية وقومية وديمقراطية تتمثل بالنضال من أجل السلم والديمقراطية والحرية والمساواة بين جميع العراقيين[250].

وتبنى المؤتمر الأول للاتحاد الذي عقد في 1992/1/27 الديمقراطية كأساس للعمل، وأكد حرية الرأي، وأقر التعددية السياسية كحالة طبيعية[251]، وأوصى تنظيمات الاتحاد كافة ببذل قصارى جهدها وبمساعدة ومشاركة كافة أطراف الجبهة الكردستانية، من أجل التوصل إلى إجراء انتخابات حرة وديمقراطية ناجحة، لقيادة ذات كفاية اوقدرة على حفظ الأمن والاستقرار في المناطق المحررة من كردستان[252]. ورأى المؤتمر في الانتخابات الوسيلة التي لا بديل عنها في اختيار حكومة وقيادة الإقليم، وأكد أحقية المشاركة لجميع الأطراف الكردستانية في

الانتخابات، وأن تكون الانتخابات حرة لا تتعرض فيها الجماهير لأي شكل من أشكال الضغط[253]، فكان من أهدافه السياسية التي يناضل من أجلها إجراء انتخابات لمجلس وطني مرة كل ثلاث سنوات، ويكون أعلى سلطة في كردستان، ويكون الانتخاب حراً وسرياً ومباشراً، بمشاركة جميع المواطنين دون فرق أو تمييز في العرق واللغة والمعتقد والدين والمذهب، على أن لا تقل أعمارهم عن 18 سنة. ويختار المجلس الوطني رئيس مجلس الوزراء، ويمنح الثقة لمجلسه كما له الحق أن يسحب الثقة عنه، ودعا إلى انتخاب رئيس وأعضاء مجالس البلديات والقرى بالانتخابات المباشرة والسرية، وتحدد واجباتهم وصلاحياتهم بموجب القانون[254].

ويؤكد الاتحاد تنشئة وتثقيف الجماهير ورفاقه على أهمية الديمقراطية وفوائدها، فالديمقراطية حياة، ومن دونها لا يمكن تحقيق التقدم السياسي والتنمية الاجتماعية، الاقتصادية، فالديمقراطية دواء لكل داء[255]. وحث الاتحاد وحرض الجماهير على ممارسة الديمقراطية عن طريق الانتخاب ومشاركة الشعب في اختيار ممثليه لتكون الإدارة (للبلد) على أسس ديمقراطية وليس بالتسلط والقهر[256]، ومن أجل أن تكون الانتخابات نزيهة، يرى الاتحاد أنه لا بد من إشراف ممثلين عن الأحزاب كافة على الاقتراع، وتصديقهم على نتائجها، وضمان الحرية والديمقراطية لجميع الأحزاب في أنحاء كردستان، وضرورة حضور مراقبين إقليميين أو أوربيين وأمريكيين للإشراف على الانتخابات بالتعاون مع منظمات حقوق الإنسان ودعاة الديمقراطية في المنطقة والعالم[257]. وبذلك أعطى الاتحاد للانتخابات أهمية كبيرة لكونها الوسيلة الأساسية لضمان الديمقراطية الحقيقية التي تعني سلطة الشعب، فيجب تأمين الحرية وحرية الانتخابات خاصة، لأنها جزء من الديمقراطية التي تتمثل في حكم نفسه بنفسه في جميع مراحل الحياة، وتحديد مصيره ونمط حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية[258]. ويدعو الاتحاد إلى أن تكون علاقته بالحكومة المركزية ضمن إطار عراق ديمقراطي برلماني فيدرالي متعدد الأحزاب[259]، وقررت قيادته بعد 2003، نقل النضال إلى بغداد، وانتهاج الحوار والنضال بالطرق السلمية مع الأحزاب العراقية كافة، فأكدت عراق ديمقراطي برلماني تعددي يجمع جميع المكونات السياسية، الاجتماعية...[260]، وبذلك يرى الاتحاد أن المشاركة الشعبية

في الشؤون العامة، وخصوصاً في شؤون السلطة السياسية تفترض مناخا ديمقراطيا يرتكز على الحرية[261].

ونص البرنامج الانتخابي للقائمة الديمقراطية الكردستانية لانتخابات إقليم كردستان على اهمية ترسيخ الديمقراطية عن طريق[262]:

- التداول السلمي للسلطة وسيادة القانون.
- احترام خصوصية المجتمع الكردستاني في التعددية السياسية والدينية والمذهبية (مسلمين ومسيحيين، سنة وشيعة، أرمن وشبك وايزيديين وتركمان)، وضمان حقوق الأقليات في كردستان خاصة الحقوق السياسية والقومية والثقافية والإدارية.
- التصدي لكل أشكال العنف والإرهاب والتطرف داخل المجتمع الكردستاني، والعمل للقضاء على أسبابها ومصادرها.
- احترام وتوسيع الحريات الديمقراطية.

وأكد البرنامج الانتخابي لقائمة التحالف الكردستاني لانتخابات الحكومة المركزية عام 2005، أهمية وضع دستور دائم وفقاً لمبدأ التوافق ليضمن إقامة نظام ديمقراطي تعددي يتأسس على تداول السلطة سلمياً وعن طريق انتخابات حرة مباشرة[263] فالديمقراطية هي أرقى أشكال النظم السياسية، فهي تعني حق التعدد السياسي والحزبي، وحق إبداء الرأي والاستماع للآخر وحق المشاركة المجتمعية في صنع القرار السياسي عبر الانتخابات الحرة العامة المباشرة، كما تعني حق الترشيح وحرية تشكيل منظمات المجتمع المدني والانخراط في مؤسساتها[264]. ويعمل الاتحاد على تحقيق مبدأ دولة أقل تدخلية، ومجتمع أكثر مدنية، وكما هو معروف أن المجتمع المدني يناضل من أجل ترسيخ دولة حديثة (ديمقراطية)، فأعلن الاتحاد تمسكه بتبني الديمقراطية أسلوباً لتطوير الحياة في كردستان، ولا تقتصر ديمقراطية الاتحاد على آلياته فقط، بل يؤمن أيضاً بأن الآليات الديمقراطية لا يمكن تطبيقها دون الإيمان بالحد الأدنى من الفكرة الديمقراطية على الأقل، وعَدَّ القدرة على معايشة الديمقراطية معياراً لدرجة تحضر الأطراف السياسية والحكومات والشعوب والوسيلة

الحضارية لتنظيم العلاقات بين الأفراد والأنظمة السياسية، والضمانة الحقيقية لحقوق الأفراد والشعوب، والأسلوب الأنجح لتحقيق العدالة الاجتماعية[265].

ويؤكد الاتحاد الوطني الكردستاني منذ تأسيسه سعيه إلى تشييد المجتمع المدني الرافض للسلطة الأحادية المركزية وللسلطة الدكتاتورية، والمؤمن بالديمقراطية وحقوق وحريات الآخرين فناضل الاتحاد ضد الأحادية والعنصرية[266]، وإنشاء المجتمع المدني العراقي وترسيخ دولة القانون والمؤسسات والفصل بين السلطات[267]. ويرى أن بناء المجتمع المدني يستلزم وجود منظمات المجتمع المدني، لذلك اهتم الاتحاد بإنشاء النقابات التي تهتم بشؤون العمال، وإنشاء جمعيات فلاحية يكون عملها وفقاً لآلية ديمقراطية انتخابية دون أن تصطبغ بطابع حزبي[268]. ودعا الاتحاد إلى الاهتمام بكافة فئات المجتمع من الأطفال والشباب والنساء عبر إنشاء وافتتاح نوادي اجتماعية للعوائل والشرائح المختلفة، وإنشاء مراكز الشباب وأندية رياضية لمختلف الألعاب، وافتتاح مراكز التأهيل على المهن والأعمال اليدوية والفنون المختلفة مثل النسيج والفرش والأحذية والنجارة وعلى نحو خاص للفتيات والسيدات[269]، وبذل بعد عام 2003 الجهود الحثيثة لإرساء مؤسسات المجتمع المدني، والدفاع عن مبادئ حقوق الإنسان والحريات العامة والممارسة الديمقراطية ومواجهة العنف والإرهاب[270].

وأكد الاتحاد وأهمية الفصل بين السلطات، واستقلال القضاء، وسيادة القانون، وبناء دولة بناء متوازن لمؤسسات الدولة واعتماد مبدأ التوافق[271]، وأكد المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد عام 2010، أهمية الفصل بين السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية والمحافظة على استقلالية السلطة القضائية، وكذلك ترسيخ السلطة الرابعة التي تتمثل في سلطة وسائل الإعلام والنشر وتسخيرها في خدمة الحرية والديمقراطية الحقيقية[272]. وأعلن الاتحاد الوطني الكردستاني منذ بداية تأسيسه أهمية وضع أهداف وطنية وقومية وديمقراطية عامة منها الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية[273]، واحترام حقوق الإنسان وحرياته التي وجدت انتهاكاً لها في ظل النظام السابق، فأكد مؤتمره الأول 1992/1/12 اعتماد الديمقراطية كأساس

للعمل وعلى حرية الرأي، كما أقر تعددية الاتجاهات السياسية كحالة طبيعية في المجتمع[274]. ودعا إلى تنفيذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وجمع الاتفاقيات والبروتوكولات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، وتحقيق حق تقرير المصير لشعب كردستان[275].

وأكد حرية الفكر والرأي والصحافة والعمل والتنظيم النقابي، وحرية الاعتقاد الديني والمذهبي[276]، فأنشأ مكتباً خاصاً ضمن هيكلية الاتحاد لحقوق الإنسان يتكون من (5 ـ 7) اعضاء، وأحد أعضاء اللجنة القيادية يتولى مسؤوليته وواجباته متابعة وضع حقوق الإنسان في كردستان، والدفاع عن مبادئ حقوق الإنسان على وفق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[277]. وأكد البرنامج الانتخابي لقائمة التحالف الكردستاني 2010، احترام جميع بنود حقوق الإنسان والحريات المكفولة في الوثائق الدولية ومن الأمم المتحدة، وعلى أن كل فرد ومكون أو كتلة اجتماعية حرة في التعبير عن آرائه، وتثبيت خصوصياته القومية والدينية والمذهبية وممارسة حرياته، وأكدت أن الدستور العراقي يضمن حق تشكيل الأحزاب والنقابات ومنظمات المجتمع المدني والتظاهر والاعتصام، اهمية توفير الأسس القانونية والعملية لضمان حقوق التركمان، الكلدان، الأرمن[278].

وأكد على هذه الحقوق والحريات أيضاً منهاجه الأخير، مضيفاً لها إطلاق حرية الرأي الآخر والمعارضة والتعبير مثل (الإضرابات، المسيرات، والمظاهرات) لكل الطبقات والشرائح وأفراد المجتمع، وتنظيمها في إطار القانون، والتعريف على المستوى العالمي بجرائم الإبادة الجماعية، التي تعرض لها الكورد في عمليات الأنفال والقصف الكيمياوي، والتطهير العرقي في كردستان، وتعويض المتضررين منهم[279]. ولكن تأكيد أغلب أدبيات الأحزاب ومنه الأحزاب الكردية الديمقراطية وحقوق الإنسان، لم يمنع أحد الباحثين من الاعتقاد أن لها ممارسات وأفعالا واقعية بعيدة عن الحريات العامة والديمقراطية، فهناك فرق بين الفكرة والتطبيق، وقد يعود ذلك أحياناً إلى ظروف ومتغيرات سياسية يمر بها الحزب والحكومة على أرض الواقع[280].

التربية والثقافة التسامحية:

يؤكد الاتحاد الوطني الكردستاني رفضه لكل معوقات التسامح متمثلة في، التعصب، والعنف والاستبداد، ودعوته إلى السلم والسلام والاستقرار على المستوى الداخلي والعالمي وعلى التعايش السلمي بين الشعوب المختلفة وفق القوانين الدولية[281]، ويطالب بإرساء مبدأ التسامح بين العراقيين خاصة بعد إعدام صدام حسين، فإن التسامح والمصالحة الوطنية أمر مهم مما دفعه لدعوة الفرقاء السياسيين كافة إلى الاستفادة من تجربة كردستان في الأخذ بالمصالحة الوطنية[282]. وأكد البرنامج الانتخابي 2005 لقائمة التحالف الكردستاني، أهمية ترسيخ ونشر مبدأ وثقافة التسامح السياسي والديني والتعايش الأخوي بين جميع مكونات وأطياف الشعب العراقي، واحترام التعددية السياسية والقومية والمذهبية والثقافية لجميع أبناء الشعب[283]. وعلى الرغم من أن منهاج الاتحاد ونظامه الداخلي لعام 2010، لا يختلف عن بقية المناهج السابقة من حيث تأكيده التعايش السلمي والتضامن وتحقيق الوئام والأمن والاستقرار والسلم، لكنه يستخدم ولأول مرة مفردة التسامح، بوصفه هدفاً من أهدافه الأساسية التي يسعى لتحقيقها[284]. وأكد أن للاتحاد مكتباً خاصاً بالإعلام، يتكون من سبعة أعضاء مهمته نشر الثقافة بشكل عام وثقافة التسامح وحقوق الإنسان والديمقراطية بشكل خاص، ليجسد روح التوافق والوطنية والمواطنة والاستقرار عن طريق وسائل الإعلام المرئية وغير المرئية[285].

وتتجلى الثقافة والتربية التسامحية للاتحاد على مستويين:

التسامح الداخلي

لقد أكد المؤتمر الأول 1992 للاتحاد الوطني الكردستاني على أن عضوية الاتحاد مفتوحة لأبناء كردستان خاصة، والعراقيين عامة، وعلى إتباع الديمقراطية في داخله من خلال انتخابات حرة ومباشرة لفروعه وتنظيماته المختلفة بما فيها اللجنة القيادية[286]. وأكد نظامه الداخلي للأعوام 2001 و 2007 و 2010، أن العضوية مفتوحة لجميع العراقيين من ذكر وأنثى وممن يؤمن بالمنهاج والنظام الداخلي، ويحق

للعضو الترشيح لهيئات ومنظمات الاتحاد والمشاركة في الانتخابات، ويحث أعضاءه على أن يضعوا مصالح الشعب والوطن فوق المصلحة الشخصية لكل عضو، ويعد المحافظة على سيادة القانون وحقوق الإنسان والبيئة جزءا من واجباته، وتكون الهيكل الداخلي للاتحاد من المؤتمر واللجنة القيادية والسكرتير العام والمكتب السياسي، واستحدث في عام 2010 (المجلس المركزي) لتوزيع الصلاحيات بين تلك الهيئات[287]، وتنفذ القرارات وفقاً لمبدأ خضوع الأقلية للأكثرية، وتقوم الهيئات العليا (القيادية) بإطلاع الهيئات الدنيا على كافة قراراتها التنظيمية لتحليلها وتنفيذها، وتكون مشروعية النقد والنقد الذاتي على أساس المصالح العامة للحزب[288].

ويؤكد الحزب اهمية إتباع نهج الديمقراطية والحرية على مستوى التنظيم الداخلي، ويتضح ذلك في كيفية اختيار القيادات الحزبية للتعبير عن فكر الحزب وعن مصدر شرعية السلطة في المجال العام[289]. ويدعو الاتحاد إلى انتخاب لجنة قيادية جديدة يراعى فيها النضال والخبرة والجدارة لإجراء التغيير والتجديد في اللجنة القيادية لأن التجديد كما يرى امرا مهما للتطوير والتقدم[290]. ويرى مام جلال في تشكيل الاتحاد للمجلس المركزي خطوة غير مسبوقة في الحياة الحزبية الديمقراطية، فقد دعا أعضاء المجلس المركزي إلى عدم الخشية من إبداء الرأي وتوجيه النقد والمراقبة لمؤسسات الاتحاد بدءا من الأمين العام ونزولا إلى المكتب السياسي واللجنة القيادية والمؤسسات الأخرى حتى يكون المجلس حيويا ويمارس صلاحياته ومهامه التي أعطاها له النظام الداخلي ومنها[291]:

- مراقبة أداء مؤسسات الاتحاد وتقييمها بدءا من المكتب السياسي.
- التشاور مع المكتب السياسي بالنظر في الشكاوى التي ترفع ضد أحد كوادر الاتحاد ومؤسساته واتخاذ القرارات اللازمة بشأنها.
- مناقشة تقرير المكتب السياسي للاتحاد المرفوع إلى اجتماع المجلس المركزي الذي يعقد كل أربعة أشهر.
- الموافقة على تعيين المكاتب المركزية للاتحاد.

- يكون للمجلس سكرتير لتسيير أعماله ويرتبط مباشرة بالأمين العام للاتحاد.

ولكن كل ما تشير إليه أدبيات الاتحاد بشأن الديمقراطية والتسامح الداخلي، لم تمنع أحد الباحثين من القول إنه يعاني من عدم تبدل القيادة، فمنذ تأسيس الاتحاد لم يتم الاتفاق على منصب السكرتير العام الذي بقي شاغرا إلا أنه كان من الناحية الفعلية للسيد جلال الطالباني الذي يشغل هذا الموقع وإن لم يتسمى بالاسم رسميا[292]، ثم جرى اختياره بعد عامين لتولي منصب الأمين العام للاتحاد[293]، وانتُخب السيد جلال الطالباني في المؤتمر الثاني للاتحاد 2001 رئيسا وأميناً عاما للاتحاد وحتى الوقت الراهن[294]. ولم يعقد الاتحاد منذ تأسيسه عام 1975م ولحد الآن سوى ثلاثة مؤتمرات فقط وبفترات زمنية متباعدة الأول في 1992/1/27 والثاني في 2001/1/30 والثالث في 1 ـ 2010/6/14[295]، ومن المفترض أن يكون هناك مؤتمر آخر في 2013 بحسب ما أكد منهاجه ونظامه الأخير[296]، وقد تعود قلة عدد المؤتمرات إلى الظروف النضالية والسياسية التي مر بها الاتحاد خاصة والعراق عموما.

ويمكن تحديد علاقة الاتحاد بالأحزاب العراقية والسلطة السياسية في العراق في ما يأتي:

- علاقة الاتحاد بحزب البعث والسلطة السياسية قبل عام 2003م: لقد تأسس الاتحاد أصلا معارضاً للسلطة السياسية، فكانت له قوة عسكرية كبيرة ومنظمة «بيشمركة»، شاركت في عدة عمليات ضد القوات الحكومية العراقية، إلا أنه دخل في كانون الثاني 1983 م في مفاوضات مع حكومة البعث في بغداد، تم على إثرها وقف إطلاق النار، وبعد أربع جولات من المفاوضات، أعلن المكتب السياسي للاتحاد عن فشل المفاوضات وتوقفها في 9/16/ 1984م[297]، ثم دخل في مفاوضات أخرى عام 1991م لحل قضية الأكراد[298]. واستمرت علاقته بالسلطة السياسية تتراوح بين المفاوضات أحيانا والصراع أحياناً أخرى حتى سقوط النظام عام 2003م، ودعا بعد عام 2003م إلى المصالحة التي تعني لديه اصطفاف قوى الشعب بكل أطيافه

ومكوناته بغض النظر عن انتماءاته السياسية والفكرية بمن فيهم البعثيين والعاملين في أجهزة النظام الدكتاتوري السابق باستثناء المجرمين والقتلة من الصداميين وكذلك أن المصالحة لا تعني مصالحة التكفيريين وعصابات الإجرام الذين ينشرون دماء الأبرياء[299]. ويرى الاتحاد أن هناك من البعثيين من كانوا في المعارضة ضد النظام وقدموا التضحيات لإسقاط النظام الدكتاتوري، وهناك أشخاص اجبروا على الانتماء من اجل فرصة العمل فهؤلاء يجب عدم محاسبتهم ومسامحتهم اما من تلطخت ايديهم بدماء الابرياء فيجب محاسبتهم قانونياً[300]، لذلك لا يعارض الاتحاد مشاركة البعثيين غير الصداميين في الانتخابات وفي كل مجالات الحياة[301]. وشارك الاتحاد بعد عام 2003م في الحكم والعملية السياسية مثلما شارك في الجمعية الوطنية للحكومة المركزية[302].

- علاقة الاتحاد بالأحزاب الوطنية العراقية: لقد كان الاتحاد على علاقة وثيقة بالقوى والأحزاب السياسية الإسلامية والشيوعية والديمقراطية كافة في أثناء حقبة المعارضة، ودخل معها في لجان وجبهات شكلت نواة الاتفاقات اللاحقة معها[303]، فشارك في مؤتمر دمشق1990م، والمؤتمر العام ببيروت 1991م، ومؤتمر لندن 1991م،ومؤتمر فيينا 16 ـ 19 حزيران 1992م، وكان عضوا في لجنة الحوار في شقلاوة وصلاح الدين في أيلول 1992، والمؤتمر الموحد في صلاح الدين تشرين الأول 1992م، ومؤتمر نيويورك 1999م[304]. وكان للاتحاد بقيادة أمينه العام السيد جلال الطالباني دور في التنسيق بين قوى المعارضة وتذليل الصعوبات مستخدما علاقاته الطيبة مع جميع فصائل الحركة السياسية الوطنية العراقية، وحتى بعد عام 2003 م كان السيد جلال الطالباني يجمع الأحزاب العراقية في تكتلات واسعة لخدمة المسيرة الديمقراطية ودعم الحكومة[305]، اذ كانت للاتحاد علاقة وثيقة مع المجلس الأعلى والحزب الشيوعي والحزب الوطني الديمقراطي والحركة الاشتراكية العربية في العراق والحركة الديمقراطية الأشورية[306]، لأنه يقف مع تطلعات جميع القوى القومية والوطنية والديمقراطية والناصرية العراقية

والتكنوقراط والمثقفين والمرأة والعشائر والمستقلين وهذا ينطلق من إيمانه بمبدأ المشاركة وفقاً لمبدأ المواطنة والتوافق ورفض التهميش والإقصاء[307]. ويؤكد الاتحاد أن يكون مبدأ التسامح والحوار هو الذي يجمع القوى السياسية كافة، واهمية إشراك الجميع في العملية السياسية والابتعاد عن أمراض الطائفية والاثنية لأن العراق يضم مجتمع موزائيكي لا بد أن ترفض كل أنواع الاضطهاد وان تحترم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية[308].

- علاقة الاتحاد بالأحزاب الكردية العراقية في كردستان: يعد حزبا الاتحاد الوطني الكردستاني والديمقراطي الكردستاني أبرز الأحزاب السياسية الكردية، وتميزت علاقة الحزبيين بالتوتر والصراع ليس السياسي فقط بل وصلت تلك العلاقة المتوترة إلى حد الاقتتال، اذ دخل الاتحاد ومنذ تأسيسه في خلافات مع الحزب الديمقراطي (البارتي) حول أسلوب النضال، ووصل الصراع بينهما إلى الاقتتال إلى أن تم توقيع الاتفاقية بين الجانبين في دمشق في 3/1/ 1977م بوساطة من حزب البعث تنظيم الخارج، إلا أن الاقتتال عاد مجددا بسبب تدخلات العشائر والقوى الإقليمية في تركيا وسوريا[309]، ثم عادا إلى الاقتتال في التسعينات من القرن الماضي ولسنوات عديدة منذ 1993 ـ 1997م خسر فيها الشعب الكردي الكثير من الأرواح بل خسر قضيته في كثير من المواقف. واعترف الاتحاد بخطئه وخطأ البارتي، وأرجع ذلك إلى ضعف الوعي الديمقراطي، إذ يجب أن تحل جميع المشاكل بالحوار والسلم لا بالعنف والاقتتال، وأرجعه أيضا إلى تصرفات المسئولين العسكريين والحزبيين لدى الطرفين،[310] في حين أن هناك من يرجعها إلى الأحزاب المدعمة إقليميا كما في الحركة الإسلامية الكردستانية التي ساهمت فعليا في هذه الأحداث وشاركت في انتهاكات حقوق الإنسان، وإلى سعي كل من الحزبين في الإقليم للانفراد بالسلطة والهيمنة والزعامة وصراعهما العنفي من اجل ذلك.[311]. إلا أن الخلافات قد أُزيلت تماما خاصة بعد عام 2003، اذ تم فعليا توحيد الإدارتين عام 2006 بعد أن كانتا إدارتين إحداهما في السليمانية بقيادة الاتحاد والثانية في أربيل بقيادة البارتي، ويعني هذا افتتاح آفاق أوسع

للمشاركة الجماهيرية ولتقريب وجهات النظر والأخذ بالحلول الوسط على مستوى العراق بأكمله وليس في كردستان فقط[312].

وتتأثر علاقة الاتحاد بحركة التغيير (*) بدعوة الأخيرة إلى تغيير النظام السياسي في كردستان وليس الوجوه فقط، اذ وصفت قيادة الحزبيين في الإقليم بالشمولية لاحتكارها السلطة ومنع الأحزاب الأخرى من المشاركة الفعلية فلا بد من إصلاحها[313]، وأن الحركة جاءت من اجل تحقيق العدالة والتخلص من شمولية الحزبين التي انتهت إلى الفردية[314]. وقدمت الحركة مع كل من الجماعة الإسلامية والاتحاد الإسلامي مطالب في هذا الخصوص أهمها[315]:

- منع قيادة الحزبين من التدخل في شؤون الحكومة ومؤسساتها (البرلمان، القضاء، والأمن والبيشمركة).
- منع جهاز المخابرات وكذلك البشمركة من التدخل في الشأن السياسي والأنشطة الشعبية، وتغيير جميع مسئولي التشكيلات القائمين على أساس حزبي واستبدالهم بأشخاص مستقلين ومهنيين.
- حل الحكومة والبرلمان في الإقليم، وتأليف حكومة تكنوقراط، وتهيئة الأرضية المناسبة لإجراء انتخابات نزيهة خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر.
- تنظيم عمل القوات المسلحة في كردستان وتحويلها من قوات حزبية إلى قوات وطنية.
- إعادة الأملاك والممتلكات العامة التي استولى عليها الحزبيين.
- إصلاح النظام السياسي في الإقليم عبر وضع دستور وقانون تنظيم الانتخابات، وتعديل النظام الداخلي للبرلمان، وإنشاء هيئة نزاهة لمناهضة الفساد.
- إصلاح التعليم والتربية بإبعادها عن التدخلات الحزبية، وعدم قطع الاشتراكات الشهرية من رواتب الموظفين والتدريسيين، ومنع التزكيات الحزبية في النقل والتعين للتدريسيين.

وقد بيّن الاتحاد موقفه من حركة التغيير ومطالبها على أساس أن انشقاقها عنه

ليس الانشقاق الوحيد أو الأول، بل هو وضع طبيعي، ومن انشق عاد، لكن من يقوم بالتغيير هما الحزبان الرئيسيان وغيرهما كما أثبتت التجربة لا يستطيع[316]. ووصف الحزبان الرئيسان مطالب الحركة بأنها نوع من الفوضى والتخريب وإثارة البلبلة في الإقليم في حالة القيام بأي تغيير خارج الإطار القانوني والدستوري، فهي تثير المشاكل وتزعزع الاستقرار الأمني والتعايش السلمي بين جميع المكونات في كردستان، ويؤكد الاتحاد المعارضة، ولكن بصورة سلمية وقانونية وفي إطار البرلمان[317]، وفي الوقت نفسه لا ينكر الاتحاد وجودهم فهم متواجدون في برلمان الإقليم وبرلمان الحكومة المركزية ولهم وجودهم ومنهجهم الخاص بهم[318].

التسامح الخارجي

لقد كان الاتحاد الوطني الكردستاني على علاقة جيدة مع القوى السياسية الديمقراطية واليسارية العالمية، ومع القوى الفلسطينية على رأسها حركة فتح والجبهة الديمقراطية بقيادة نايف حواتمه، والجبهة الشعبية بقيادة جورج حبش، والحزب الشيوعي السوري بقيادة خالد بكداش، والحزب الشيوعي اللبناني بقيادة جورج حاوي، والحركة الناصرية في مصر، والحزب الشيوعي المصري والعصبة التروتسكية اللبنانية، والجبهة الشعبية الأرتيرية، وحزب تودة الإيراني، ومع دول (سوريا، ليبيا، البلغار والمجر والدول الاسكندينافية)، والأحزاب الكردية في تركيا وإيران وسوريا[319]. ويعني هذا أن الاتحاد يؤمن بحسن الجوار والمصالح المشتركة والتعايش السلمي بين الشعوب، وتحقيق السلام والاستقرار في العراق والشرق الأوسط خاصة[320]. واستطاع الاتحاد أن يقوي علاقة مع الاشتراكية الدولية، وأقام علاقات مع الكونغرس الأمريكي ودول أوربية كبريطانيا والتشيك التي يعد رئيسها أول رئيس استقبل وفد الاتحاد الذي ضم (مام جلال وصلاح رشيد)، وعبر عن دعمه للقضية الكردية العادلة بشكل رسمي وعلني، ووثق الاتحاد علاقته أيضا مع الأزهر الشريف والفاتيكان والمنظمات المسيحية في الولايات المتحدة ودول مهمة فرنسا، ايطاليا، ألمانيا، اسبانيا، بريطانيا، اليابان، التي دعمت القضية الكردية وأيدتها في حق الفدرالية وضمان حصة الأكراد من النفط بـ13%[321]. وبقي الاتحاد حريصا على

علاقاته مع الأحزاب والدول كافة على أساس التعايش السلمي حسن الجوار خاصة مع الدول العربية والإسلامية وهذا ما أكد برنامجه الأخير[322]. وعليه يمكن القول إن الاتحاد لا يرغب بإثارة المشاكل والأزمات لدول الجوار بل يطالب بالصداقة معها وهو يحرص على السلام والوئام في منطقة الشرق الأوسط ولا يرغب في إثارة المشاكل والقلاقل فيها[323].

ثانياً: معوقات التسامح في فكر الاتحاد الوطني الكردستاني

وتشمل معوقات التسامح ما يأتي:

التعصب

لقد أكد الاتحاد الوطني الكردستاني أهمية ضمان الحقوق الديمقراطية والثقافية ليس للرد فقط بل للأقليات القومية الموجودة في كردستان وحفظ اللغة والآداب والثقافة والتقاليد الاجتماعية للتركمان والآشورين والعرب والاهتمام بها وتطويرها[324]. ويرى أن بناء العلاقات بين الكورد والعرب يجب أن تكون على أساس الفدرالية والديمقراطية، وأن هذا الشكل من الحل لا يتناقض مع الوحدة الوطنية العراقية، ولا يستهدف وحدة العراق بل يمهد الطريق للمصلحة الوطنية العامة في العراق ويعزز الحرية والسلام والتآخي[325]. ويؤكد الاتحاد رفضه كل أنواع استغلال والقهر القومي، الطبقي، العرقي، الجنسي ورفض العنصرية بكل أنواعها وحتى الرجعية[326]، ويدعو الى تقوية التعاون والتآخي مع القوى التقدمية والديمقراطية العربية والقوميات في كردستان وبالأخص الآشوريين والتركمان وتأمين حقوقهم الإدارية، الاجتماعية والثقافية، والدفاع عن لغتهم وعاداتهم القومية، ويرفض سياسة تعريب الكرد وكردستان التي أجريت على يد النظام السابق والتطهير العراقي في كركوك، خانقين، مندلي، جلولاء، بدرة، زرباطية، دوز، داقوق، مخمور، سهل أربيل، شنكار، شيخان والمناطق الأخرى المحتلة كما يصفها الاتحاد[327]. وأكد البرنامج الانتخابي للاتحاد الوطني الكردستاني 2005م على إقرار الحقوق القومية والسياسية والثقافية والدينية لكافة أبناء الشعب العراقي من تركمان والكلدوآشورين والأرمن

والصابئة والكاكائيين[328]، لذلك تضمنت قائمة (التحالف الكردستاني) الانتخابية مختلف القوميات والأديان لتنهض بمستحقات المجتمع الكردستاني وتنوعه.

وانطلاقا من إمكان القيادة الكردية بإقرار الحقوق السياسية والثقافية والدينية والقومية في كردستان، فقد أكدت الفقرة (3) لقائمة التحالف الكردستاني على أهمية التنوع وإقرار حقوق هذا التنوع ليس فقط إيمانا من القيادة الكردية بإقرار الحقوق القومية لهذه الشعوب بل وترسيخا ونشرا لمبدأ وثقافة التسامح السياسي والديني والتعايش الأخوي بين جميع ومكونات وأطياف الشعب العراقي واحترام التعددية السياسية والقومية السياسية والقومية والمذهبية والثقافية لجميع أبناء الشعب[329]. وأكد الأمين العام للاتحاد الكردستاني (مام جلال) بأن كركوك هي مدينة التآخي بين الكورد والتركمان والكلدوآشوريين والعرب الأصلاء، ويمكن أن تكون بمثابة بروكسل في المنطقة كإشارة إلى التعايش السلمي بين قومياتها وإدارتها من الجميع، وأن الحل الأنسب والأنجح لكركوك هو أن يقرر الكركوكيون بأنفسهم، وقال لن نفرط في كركوك بين القوميات المختلفة، ونعد أنفسنا المدافعين عن حقوقهم[330]. وأكد اهمية إرساء أرضية مشتركة من التفاهم والتواصل بين الكورد والتركمان، ودعا إلى ضرورة احترام الدستور ودعم العملية السياسية والمسيرة الديمقراطية من قبل الجميع بوصفهامنطلقاً حقيقياً وعملياً لمساندة القضية التركمانية العادلة وإشارة إلى أن القومية التركمانية قومية ثانية في إقليم كردستان وقومية ثالثة في العراق تستحق الدعم لتثبت حقوقها وإشارة إلى ضرورة اعتماد التوازن في توزيع الوظائف الحكومية، وعليه أكد على أهمية التآخي والتوافق والتعايش السلمي الحضاري بين المكونات المتنوعة في كركوك[331].

وأكد المنهاج الأخير للاتحاد رفض العنصرية وكل تعصب قومي، وديني ومذهبي، وعلى الالتزام بمساندة الحقوق الدستورية لجميع المكونات القومية والأديان المذهبية والأديان والمذهب في كردستان والعراق، والاهتمام بالثقافة والعادات والتقاليد الاجتماعية لجميع القوميات والأديان والمذاهب في كردستان والعراق[332].فيفرق الاتحاد بخصوص التعصب الطائفي بين مفهوم الطائفة

والطائفية، فالأولى حقيقة دينية اجتماعية موجودة وواقع موضوعي يجب احترامها وتوفير جميع الحقوق الوطنية والمذهبية والشخصية، أما الطائفية فهي نزعة تتميز بالتعصب والتقوقع لطائفة ما وتتمسك بالتفضيل الطائفي وممارسة سياسة الاضطهاد الطائفي وحرمان أبناء الطوائف الأخرى من ممارسة حقوقهم وشعائرهم الدينية والمذهبية، وهي فكرة ضارة وسياسة هدامة للوحدة الوطنية، وسياسة ظالمة مارسها النظام الدكتاتوري ضد أبناء العراق الشيعة من عرب وكورد وتركمان وضد الأكراد، والعراق الجديد يجب أن يكون خاليا من الاضطهاد القومي، الطائفي..عراقاً قائما على وجود مجتمع مدني متجانس متآلف ومتآخي وقوى، محافظا على وحدته الوطنية في نظام جمهوري ديمقراطي برلماني فيدرالي.

ويرى الاتحاد الوطني أن علاج الطائفية يكون في[333]: ـ

- إقرار وجود الطائفة واحترام وجودها وحقوقها المشروعة.
- إنهاء الاضطهاد الطائفي ومحو التميز الطائفي والقضاء التام على الظلم الطائفي.
- إيجاد مساواة حقيقية بين الطوائف جميعا في الحقوق والواجبات.
- توفير الحقوق والحريات لجميع الطوائف بما فيها حرية ممارسة الشعائر الدينية المذهبية.
- إيجاد نضام ديمقراطي يستند على الانتخابات الحرة مع ضمان حق المواطنين من مختلف الطوائف في اختيار ممثليهم إلى البرلمان.
- تصميم الحكم الفيدرالي على جميع مناطق البلاد بحيث يضمن ممارسة الأهالي في المحافظة والأقاليم حقوقهم الإدارية والثقافية والمذهبية ضمن النظام العام للبلاد.
- توزيع الوظائف العامة والمناصب الحساسة وفق مبادئ الكفاءة والاقتدار واللياقة ووضع الإنسان المناسب في المكان المناسب.
- توزيع الثروة الوطنية توزيعاً عادلا على مناطق البلاد مع مراعاة نسبة السكان واحتياجات المناطق الى التعمير والتنمية دون تمييز.

- تحريم وتجريم التمييز الطائفي والظلم الطائفي والاضطهاد الطائفي.
- شن حملة توعية وتثقيف واسعة في المدارس والإعلام لبلورة شعور المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات لتفنيد الأفكار العنصرية والطائفية.

ودعا الأمين العام للاتحاد إلى رفض الرؤية الحزبية الضيقة للمناصب البرلمانية، والحكومة والوظائف المختلفة الأخرى، ورأى أن من المفروض على حزب مثل الاتحاد الوطني الكردستاني الذي انبثق من صميم الجماهير ولتحقيق أهدافها وتطلعاتها، أن يختار الأشخاص المناسبين حتى إن لم يكونوا من أعضاء الاتحاد أو لم يخوضوا النضال المسلح، وإلا سيظهر الاتحاد أمام الجماهير كأنه يعمل من اجل مصالح أعضائه وليس من اجل الجماهير، ويمنح المناصب والوظائف كمكافأة للمسلح والسياسي دون الاكتراث للكفاءة والجدارة، أي أنه يضع المصالح الحزبية والشخصية فوق مصالح الشعب والجماهير.[334]

أما موقفه الاتحاد الوطني الكردستاني من المرأة فيعكسه اهتمامه بها ودعوته إلى أن تحتل المرأة مكانتها الطبيعية في كردستان وفي جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال مساواتها بالرجل وحريتها في اختيار الزوج بعد سن (18) عاماً، وترسيخ القانون (1959م و 1962م) المتعلقين بالأحوال الشخصية، ورعاية المرأة الحامل، وإعطاء الموظفة إجازة الحمل لمدة ستة أشهر براتب كامل وستة أشهر أخرى بنسبة 70% من راتبها[335]. واهتم الاتحاد بدعم المرأة بإنشاء اتحاد خاص بها، وإصدار المجلات والصحف والمطبوعات المختلفة التي تخص المرأة، وحث الاتحاد على أن يغير نضالهن الكلاسيكي القديم إلى نضال اجتماعي، فني، ثقافي شامل، وفتح لهن النوادي الاجتماعية ومراكز التعليم والحرف المهنية واليدوية ودورات خاصة لتأهيلهن على العمل[336]. ورأى أنه لا بد أن تتقدم المرأة الصفوف في الحزب والمؤسسات الحكومية ليست للمواجهة والدعاية فقط بل بكفاءتها وجدارتها، ودعا الاتحاد إلى معالجة المشاكل الاجتماعية خاصة ظاهرة قتل الفتيات بذريعة الشرف[337]. ودعا البرنامج الانتخابي للاتحاد لعام2010 م إلى الاهتمام بالنساء وحقوقهن وضمان ممارسة حقها السياسي. وتعديل القوانين بما يضمن حريتها وحقوقها[338].

ويرى الاتحاد أن أية قوة سياسية تريد التعبير عن هويتها العصرية للرأي العام والجماهير، يجب أن يكون للمرأة مكانتها في برامجها السياسية والفلسفية، وتكون لها مكانتها المناسبة، وعلى هذا الأساس يرى الاتحاد أنه لا بد من[339]:

- تهيئة الأرضية الاجتماعية والقانونية والاقتصادية والثقافية المناسبة للمرأة كي تستطيع ممارسة حقوقها السياسية والمدنية بكل حرية.
- تهيئة المناخ الاقتصادي الملائم لتستطيع المرأة بقدرتها أن تكون صاحبة دخلها الخاصة من الناحية الاقتصادية.
- معاداة جميع الأفكار والأيديولوجيات التي تستصغر من قيمة المرأة في المجتمع.
- رفع المستوى التربوي والثقافي للمجتمع في سبيل مساواة المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات وفي جميع المجالات والقضاء على الظلم التاريخي الواقع على المرأة عن طريق تشريع القوانين الملائمة لها ومنع العنف ضدها.

وأكد الحزب المستوى الداخلي على ضرورة أن لا تقل نسبة النساء في الهيئات الحزبية كافة عن 20%[340].

الاستبداد والعنف

رفض الاتحاد الوطني الكردستاني منذ بداية تأسيسه مبدأ الحزب الواحد على ساحة العمل السياسي الكردي، وأكد ضرورة اشتراك كل الفصائل والتنظيمات والمستقلين في الكفاح ضد النظام الحاكم في بغداد، وهذا ما شجع الكثيرين على الانخراط في صفوفه في وقت كان اليأس والإحباط مسيطرين على الجماهير الكردية بعد انهيار ثورة أيلول وهيمنة نظام البعث المطلقة على كردستان العراق[341]. لذلك كان من أهداف الاتحاد الأساسية التي كانت سببا لتأسيسه أيضا الكفاح من اجل التخلص من الدكتاتورية ونقل البلاد إلى الأوضاع الطبيعية وإلغاء الدساتير المؤقتة للأعوام (1925م، 1958م، 1963م، 1968م، 1970م)[342]، وأن النضال يجب أن يكون ضد الشمولية وضد الحكم الذي لا يستند الى الشرعية الجماهيرية، ولا يؤمن

بالتداول السلمي، لذلك دخل الاتحاد في ائتلافات مع الحركة الكردية التحررية لإزالة الحكم الدكتاتوري في بغداد بالطرق الراديكالية، وتشكيل نظام ديمقراطي برلماني يؤمن بالتعددية والتنوع والتداول السلمي للسلطة، ووجد في الديمقراطية الحل الجذري للقضية العراقية فالمشكلة ليست مع الشعوب وإنما مع الأنظمة الحاكمة الدكتاتورية[343].

وأكد الاتحاد الوطني الكردستاني برغم اختلاف توجهات قادته رفض العنف، وتبني أسلوب العمل السلمي في نشر أفكاره ومبادئه إذا ما توفرت الظروف المناسبة. لذلك اعتمد الأسلوب الجبهوي والائتلافي في عمله في الساحة السياسية من منطلق اهمية الاعتراف بالآخر المختلف فكريا وعقائديا مادامت الغاية واحدة وهي المصلحة الوطنية العامة التي ينبغي الوصول إلى تحقيقها بطرق سلمية وعصرية معتمدة على الحوار والتوافق وسماع الآخرين ومبتعدة في الوقت نفسه عن كل إشكال العنف والضغوط والإكراه[344]. ويفرض الاتحاد كل وسائل القوة والعنف والإرهاب، لأنه يرى أن تحقيق أهدافه لا يتم إلا بالطرق السلمية أو بإتباع الكفاح السلمي السياسي[345]، لأن التاريخ اثبت فشل حسم الخلافات بالسلاح بل بالحوار والشفافية والعلنية وبأن وحدة شعب كردستان فوق كل اعتبار وهذه الوحدة قادرة على خلق المعجزات وتحقيق الأهداف[346]، وأكد جلال الطالباني أن الديمقراطية هي المدخل الوحيد لحل المسالة الكردية[347].

ولكن تصاعد العنف العنصري للنظام السابق أجبر الكورد على اعتماد أسلوب الكفاح المسلح لتحقيق الأهداف بعد فشل الجهود السلمية والديمقراطية التي بذلت مع النظام العراقي السابق الذي كان نظاما قمعيا لا يؤمن بالحوار والمصالحة والاستماع للشعب، فبدلا من الشفافية مع أبناء شعبه وحل القضية مع القيادة الكردية بالطرق الحضارية والديمقراطية، التجأ إلى التنازل لشاه إيران ليدمر شعبه والعراق كله[348]. لذلك كان لإيمان الاتحاد بالكفاح المسلح مبرراته[349]، ولعل أبرزها هو المشاركة في الانتفاضة الآذارية الكوردية في 5 آذار 1991م في مدينة رانية وامتدت إلى السليمانية وبقية المحافظات، فكان للاتحاد الوطني دور قيادي في

عمليات التخطيط والتنسيق والتنفيذ، بل ووضع كل إمكانات المادية والبشرية تحت تصرف (الجبهة الكردستانية) التي ضمت الأحزاب الكردستانية، وكان لإذاعة الاتحاد (صوت شعب كردستان) دور في نقل إخبار الانتفاضة ونقل التعليمات إلى البيشمركة والجماهير الشعبية المنتفضة والخلايا السياسية والمسلحة[350]. وعلى الرغم من أن حق الكفاح المسلح وتقرير المصير حق مشروع، إلا أن الاتحاد الكردستاني ذهب إلى أبعد من ذلك حين دخل في اقتتال داخلي مع الحزب الديمقراطي الكردستاني وغيره من الأحزاب استمر لغاية عام 1998م[351].

إن رفض طريق التنافس السلمي عملياً، فسح المجال لنزعة فرض الأمر الواقع بالقوة، وأدى إلى استخدام العنف وسفك الدماء في اقتتال لا يستفيد منه غير أعداء الشعب الكوردي وقضية العدالة، ويهدد التجربة كلها بالنسف، ويضعف نضال الشعب العراقي كله ضد الدكتاتورية[352]. ويؤكد الاتحاد الوطني الكردستاني بعد 2003م رفضه لأسلوب العنف لأن العصر الحالي هو عصر النضال البرلماني الديمقراطي وهو طريق العراق الديمقراطي ألتعددي البرلماني، وأن ما يحدث من عمليات إرهابية بعيدة عن الإسلام لأنه دين سمح ويؤكد عدم الإكراه في الدين والإرهاب وهو سرطان دولي على رجال الدين أولا التصدي له بحزم[353]. ويرى الاتحاد أن العراق قد تفاجأ باندلاع إعمال العنف المسلحة وما رافقها من عمليات تخريبية لمؤسسات الدولة بدل من السلم والديمقراطية وبناء منظمات المجتمع المدني.

إن اللجوء إلى العنف والتطرف والقفز على القانون وفرض إرادة جماعة معينة بقوة السلاح أمر لم يعد مقبولا في العراق، فالعراقيون الذين دفعوا كل غالي من اجل الحرية لا يقبلون بتغييب إرادة الشعب في إعادة بناء المجتمع وفقا لمفهوم الديمقراطية ودولة المؤسسات المنبثقة بوسائل سلمية وحضارية، فلا بد من مواجهة التطرف والجماعات التي تتبناه فكرا وممارسة، فالعنف لا يولد الا العنف، فما عاد العراق لتوه ليتخلص من الدكتاتورية حتى وقع في شرك العنف والتطرف بسبب عدم احترام مبادئ الديمقراطية والحرية والاختلاف في الرأي فلا بد من العودة إلى لغة التفاهم والحوار البناء المتسامح[354].

وقد طالب الاتحاد بحل المليشيات ومنها جيش المهدي الذي عد سلوكه سيئاً محسوبا على الشيعة والسيد مقتدى الصدر، رغم أن التيار الصدري تيار واسع وجزء منه محسوب على السيد مقتدى فهو تيار واسع له جذوره السياسية الفكرية الحضارية في المجتمع، ولذا لابد من قبوله بوصفه تياراً مدنياً ورفض استخدام العنف والسلاح وتحويل تلك المليشيات ومنها المليشيات الكردية، المجلس الأعلى (منظمة بدر)، وطالب بتحويل جزء من (البيشمركة) إلى شرطة الغابات، وقسم آخر إلى حرس الحدود وقسم إلى جنود الجيش العراقي وقسم إلى (ips)[355].

واستنادا إلى ما تقدم يمكن ان نستخلص النتائج الآتية: إن إيمان الاتحاد بالمواطنة والديمقراطية يجعلنا أمام تسامح سياسي، ورفضه للتعصب والاستبداد يجعلنا أمام تسامح ديني واجتماعي موضوعي ايجابي دائم وعام مما يعني انه يؤمن بالتسامح الكلي وليس الجزئي، ويؤمن الاتحاد بالتسامح العالمي الايجابي الدائم والمطلق. ويدل عمل الاتحاد كمعارض للسلطة قبل 2003م واستخدامه العنف ضدها على اللاتسامح السياسي معها، أما بعد عام 2003م، فاتسم تسامحه بالتسامح الايجابي السياسي المطلق الذي جسدته مشاركته في العملية السياسية. وإذا كانت أدبيات الاتحاد تشير إلى إيمانه بالثقافة والتربية التسامحية داخل الحزب نفسه، فإنه يعاني من غياب التداول في القيادات. واتسمت علاقة الاتحاد مع الأحزاب والقوى السياسية العراقية غير الكردية قبل 2003م بالتسامح السياسي الداخلي الايجابي الدائمي لكنه تسامح خاص/محدود لاقتتاله مع الحزب الشيوعي في معركة بشت أشان، ويدل دخوله في الاقتتال الكردي ـ الكردي على اللاتسامح، لكنه اتسم بعد 2003 م بالتسامح الشكلي السلبي الداخلي الخاص/المحدود والسياسي كما يبين موقفه من حركة التغيير واتهامها له بالاحتكار السياسي مع الحزب الديمقراطي الكردستاني داخل الإقليم وحرمان الأحزاب الأخرى من المشاركة الحقيقية. وكان تسامحه بعد 2003م تسامحا موضوعيا إيجابيا داخليا دائما وخاصا وسياسيا لاستثنائه البعث كحزب خاصة من الصداميين وليس جميع البعثيين.

هوامش الفصل الخامس

(1) عبد الوهاب حميد رشيد، العراق المعاصر، ط1، دار المدى للطباعة والنشر، دمشق، 2002، ص365.

(2) عادل غفوري خليل، مصدر سبق ذكره، ص40.

(3) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق (1920 ـ 1934)، ط1، دار ابن رشد للطباعة، 1980، ص151 ـ 153.

(4) عادل غفوري خليل، مصدر سبق ذكره، ص40.

(5) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق (1920 ـ 1934)، مصدر سبق ذكره، ص151 ـ ص153.

(6) حنا بطاطو، العراق (الحزب الشيوعي)، الكتاب الثاني، ط1، مؤسسة الرافد للطباعة والنشر والتوزيع، طهران، 2006، ص43.

(7) عادل غفوري خليل، مصدر سبق ذكره، ص41.

(8) حنا بطاطو، ج2، مصدر سبق ذكره، ص44.

(9) صلاح الخرسان، صفحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية 1920 ـ 1990)، ط1، مؤسسة العارف للطباعة والنشر،بيروت، 2001، ص17.

(10) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق (1920 ـ 1934)، مصدر سبق ذكره، ص72.

(11) زكي خيري، صدى السنين في ذاكرة شيوعي عراقي مخضرم، بلا مكان، 1995، ص64.

(12) عزيز سباهي، عقود من تاريخ الحزب الشيوعي، ج1، ط2، دار الرواد المزدهرة للطباعة والنشر، بغداد، 2007، ص106 ـ 108.

(13) حنا بطاطو، مصدر سبق ذكره، ص57، وكذلك ينظر: باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره. ص122.

(14) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق (1920 ـ 1934)، مصدر سبق ذكره، ص44.

(15) عزيز سباهي، مصدر سبق ذكره، ص126 ـ 127 وكذلك ينظر: باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص122 ـ 123 وحنا بطاطو، مصدر سبق ذكره، ص58.

(16) فؤاد حسين الوكيل، جماعة الأهالي في العراق (1932 ـ 1937)، ط3، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص58، وص91 وص143 وكذلك ينظر: عبد الغني الملاح، تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق، ط2، بيروت، 1980، ص93 ـ 95.

(17) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مصدر سبق ذكره، 241،

وكذلك ينظر: فؤاد حسين الوكيل، مصدر سبق ذكره، ص115 وعبد الغني الملاح، مصدر سبق ذكره، ص99.

(18) فؤاد حسين الوكيل، مصدر سبق ذكره، ص270 ـ 271.

(19) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مصدر سبق ذكره، 244، وكذلك ينظر: فؤاد حسين الوكيل، مصدر سبق ذكره، ص166 ـ 170.

(20) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق (1920 ـ 1934)، مصدر سبق ذكره، ص196.

(21) شمران العجلي، مصدر سبق ذكره، ص41.

(22) عادل غفوري خليل، مصدر سبق ذكره، ص42.

(23) حنا بطاطو، ج2، مصدر سبق ذكره، ص83.

(24) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1953.1941)، مصدر سبق ذكره، 342 ـ 343، وكذلك ينظر: حنا بطاطو، ج2، مصدر سبق ذكره، ص90.

(25) حنا بطاطو، ج2، مصدر سبق ذكره، 62ص.

(26) حكمت خليل محمد، الرفيق فهد كما عرفته وسمعت عنه، بلا مكان، بلا تاريخ، 25ص.

(27) جعفر عباس حميدي، مصدر سبق ذكره، ص344 ـ 345.

(28) المصدرنفسه، ص346.

(29) عامر جابر، تاريخ الأحزاب والجمعيات السياسية في الحلة (1908 ـ 1958)، ط1، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 2007، ص321.

(30) حنا بطاطو، مصدر سبق ذكره، ص169 ـ 170.

(31) المصدر نفسه، ص169 ـ 170.

(32) عبد الرزاق محمد الدليمي، مصدر سبق ذكره، ص46.

(33) صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص82.

(34) عبد الرزاق محمد الدليمي، مصدر سبق ذكره، ص48.

(35) المصدر نفسه، ص46.

(36) عبد الرزاق محمد الدليمي، مصدر سبق ذكره، ص48.

(37) علاء مصطفى داخل، مصدر سبق ذكره، ص67 ـ 68.

(38) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية 1920 ـ 1990)، مصدر سبق ذكره، ص143 ـ 145 و 168.

(39) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص63.

(40) عامر جابر، مصدر سبق ذكره، ص322.

(41) احمد دلزار، لمحات من تاريخ الحزب الشيوعي، منشورات طريق الشعب، أربيل، 2002، ص13.

(42) سيف عدنان القيسي، الحزب الشيوعي العراقي (من إعدام فهد حتى ثورة 14تموز1958)، ط1، دار الحصاد للطباعة، دمشق2012، ص37 ـ 43. وكذلك ينظر: لاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، ص32 ـ 35. وكذلك ينظر: احمد دلزار، مصدر سبق ذكره، ص13. وكذلك ينظر: حكمت خليل، مصدر سبق ذكره، ص42، وعزيز سباهي، مصدر سبق ذكره، ص226. وكذلك ينظر: جريدة الزمان،لينا الزمار، يوسف سلمان يوسف:جدل في اشكالية تعريف النسخة السوفيتية من الماركسية،العدد 4226 ـ 4228 في 14 ـ 8 ـ 2012،ص14.

(43) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية 1920 ـ 1991)، مصدر سبق ذكره، ص30 ـ 31.

(44) مقابلة شخصية مع سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي د. حميد مجيد موسى،بغداد، 22 ـ 2 ـ 2012.

(45) جريدة طريق الشعب، 9 نيسان وطريق الخروج من المحنة،، العدد 58 في 13 نيسان 2008، ص1.

(46) المصدر نفسه، ص1.

(47) تقييم الحملة الانتخابية لقائمة (اتحاد الشعب) المشاركة في انتخابات آذار 2010، وثيقة حزبية داخلية من منشورات الحزب الشيوعي، بغداد، بلا تاريخ، ص119 ـ 120.

(48) مقابلة شخصية مع سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي د. حميد مجيد موسى، مصدر سبق ذكره.

(49) البرنامج السياسي للحزب الشيوعي العراقي، 1970، ص19.

(50) صالح ياسر، الحزب الشيوعي في 100 سؤال وجواب، دار الرواد المزدهرة للطباعة، بغداد، 2010، ص28.

(51) حكمت خليل محمد، مصدر سبق ذكره، ص98.

(52) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941 ـ 1953)، مصدر سبق ذكره، ص394.

(53) ثمينه ناجي يوسف ونزار خالد، (سلام عادل)، ج1، ط2، بغداد، 2004، ص286.

(54) عزيز سباهي، عقود من الحزب الشيوعي العراقي، ج3، مصدر سبق ذكره، ص89.

(55) حميد مجيد موسى، إرادة الشيوعيين أقوى ولن يفلح احد في تغيبيها، منشورات الحزب، دار الرواد المزدهرة للطباعة، بغداد، 2010، ص3.

(56) وثائق المؤتمر الخامس، (مؤتمر الديمقراطية والتحرير)، 12 ـ 25 تشرين الأول 1993، 57ص، كذلك ينظر: وثائق الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية، آذار، 1990، ص25.

(57) وثائق المؤتمر الوطني السادس للحزب الشيوعي العراقي 26 ـ 29 تموز 1997، مطبعة وزارة الثقافة، أربيل، 10 أيار 1998، ص55. وكذلك ينظر: الحزب الشيوعي العراقي..،واقف ووثائق (2001 ـ 2004)، منشورات طريق الشعب ـ دار الرواد المزدهرة، بغداد، 2007، ص78.

(58) وثائق الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية، آذار 1990، مصدر سبق ذكره، ص26. وكذلك ينظر: وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره، ص55.

(59) التقرير السياسي للاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية 1989، مصدر سبق ذكره، ص29.

(60) ثمينه ناجي يوسف ونزار خالد، مصدر سبق ذكره، 276.

(61) وثائق المؤتمر الوطني السادس للحزب الوطني الشيوعي، مصدر سبق ذكره، 43.

(62) جريدة طريق الشعب، مبدأ المواطنة والعدالة الاجتماعية أولويات برنامجنا، العدد 118، في 3 شباط 2011، ص3.

(63) حميد مجيد موسى، حديث حول الوضع السياسي، من إصدارات الحزب الشيوعي العراقي، أيار 1998، ص13.

(64) وثائق المؤتمر السادس 1997، مصدر سبق ذكره، ص50.

(65) كاظم علي مهدي، مصدر سبق ذكره، ص233.

(66) وثائق المؤتمر الوطني الثامن للحزب الشيوعي العراقي 10 ـ 13 أيار 2007، إصدارات الحزب الشيوعي العراقي، دار الرواد المزدهرة، بغداد، ص4 ـ 5 و ص11.

(67) حميد مجيد موسى، على مجلس النواب تجسيد مصالح الشعب والوطن، إصدارات طريق الشعب، بغداد، أيلول 2008، ص8 ـ 9.

(68) حميد مجيد موسى، قراءة معاصرة أخرى، منشورات طريق الشعب، 20 آب 2008، بغداد، ص2.

(69) المؤتمر الأول للحزب الشيوعي العراقي 1945 نقلا عن: حنا بطاطو، العراق (الحزب الشيوعي)، الكتاب الثاني، ط1، مؤسسة الرافد للطباعة والنشر، طهران، 2006، ص169.

(70) التعديلات الدستورية واستحقاقها (الافتتاحية)، جريدة طريق الشعب، العدد 190، 24 ايار 2009، ص1.

(71) وثائق المؤتمر الوطني الثامن للحزب الشيوعي العراقي، 1 ـ 3 أيار 2007، مصدر سبق ذكره، ص117.

(72) حميد مجيد موسى، قراءة معاصرة أخرى، مصدر سبق ذكره،ص 2.

(73) صلاح الخرسان، مصدر سبق ذكره، ص244، وكذلك ينظر: التقرير السياسي للمؤتمر الثاني1970، مصدر سبق ذكره، ص42.

(74) التقرير السياسي للمؤتمر الثاني 1970، مصدر سبق ذكره، ص18 وثائق.

(75) وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره، 55 وكذلك ينظر: المؤتمر السابع للحزب الشيوعي العراقي، ص89. ووثائق المؤتمر الثامن 2007، مصدر سبق ذكره، ص7 و 51.

(76) المصدر نفسه، ص50.

(77) جريدة طريق الشعب، كلمة سكرتير الحزب الشيوعي بمناسبة ميلاد الشعب، العدد 55 في 3 نيسان 2001، ص1.

(78) جريدة طريق الشعب، التظاهر السلمي واجب الاحترام، العدد 131 في 24 شباط 2001، 3.

(79) جريدة طريق الشعب، مائدة مستديرة حول حرية التعبير وتحديد ممارستها وسبل حمايتها، العدد 126، 17 شباط 2001.

(80) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق، مصدر سبق ذكره، ص362.

(81) كاظم حبيب وزهدي الداوودي، مصدر سبق ذكره، ص298.

(82) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق، مصدر سبق ذكره، ص363.

(83) وثائق المؤتمر الثاني 1970، مصدر سبق ذكره، ص77 وص81.

(84) الاجتماع الاتحادي للجنة المركزية آذار 1990، مصدر سبق ذكره، ص45.

(85) وثائق الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية آذار 1990، مصدر سبق ذكره، ص49.

(86) وثائق المؤتمر الثامن للحزب الشيوعي، مصدر سبق ذكره، ص52 ـ 53.

(87) مناضل الحزب (نشرة داخلية دورية للحزب الشيوعي العراقي)، العدد2، السنة 54، دار الرواد للطباعة، بغداد، أيلول 2009، ص21.

(88) جريدة طريق الشعب،التيار الديمقراطية يعقد مؤتمره التأسيسي في السويد، العدد 116 في شباط 2011، ص3.

(89) (البرنامج السياسي للحزب الشيوعي العراقي 1970 (المؤتمر الثاني)، مصدر سبق ذكره، ص8.

(90) جريدة طريق الشعب، الممارسة والتجربة العملية في المحك، العدد 212 في 23 حزيران 2009.

(91) التقرير السياسي للحزب الشيوعي العراقي المنبثق عن الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية 1989، ص6.

(92) المصدر نفسه،ص8.

(93) مناضل الحزب (نشرة داخلية دورية للحزب الشيوعي العراقي)، العدد3،اصدارات الحزب الشيوعي،بلا مكان،نيسان 2004.

(94) مناضل الحزب (نشرة داخلية دورية للحزب الشيوعي العراقي)، العدد 2، مصدر سبق ذكره، ص30.

(95) صالح ياسر، مصدر سبق ذكره، ص44.

(96) كاظم حبيب وزهدي الداوودي، مصدر سبق ذكره، 254وكذلك ينظر: سيف عدنان القيسي، مصدر سبق ذكره، ص32.

(97) وثائق المؤتمر الخامس، مصدر سبق ذكره، ص119، كذلك ينظر: وثائق المؤتمر السادس وما بعده، مصدر سبق ذكره، ص103.

(98) وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره، ص68.

(99) المصدر نفسه، ص68 ـ 69.

(100) وثائق المؤتمر السابع للحزب الشيوعي العراقي 2001، منشورات الحزب (طريق الشعب)، بغداد، 2001، ص101.

(101) وثائق المؤتمر الثاني، مصدر سبق ذكره، 15 وص20 و 8 وكذلك: ينظر مناضل الحزب (نشرة داخلية دورية للحزب الشيوعي العراقي)، العدد 2، مصدر سبق ذكره، ص1.

(102) مجلة حياة الحزب، منشورات الحزب الشيوعي العراقي، العدد 2، 2001، 3، كذلك ينظر: وثائق المؤتمر الثاني، مصدر سبق ذكره، ص21.

(103) عزيز محمد، مصدر سبق ذكره، 58، وكذلك ينظر: لاح الخرسان، تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، ص206.

(104) مجلة حياة الحزب، مصدر سبق ذكره، ص11.

(105) وثائق الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية آذار 1990، مصدر سبق ذكره، ص41.

(106) عزيز سباهي، مصدر سبق ذكره ج3، ص298.

(107) مجلة حياة الحزب، مصدر سبق ذكره، ص5.

(108) كاظم حبيب وزهدي الداوودي، مصدر سبق ذكره، ص236.

(109) المصدر نفسه، 469.وكذلك ينظر:لينا الزمار،مصدر سبق ذكره،ص14.

(110) الكتاب الأسود لاعترافات شيوعيين، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 1963، ص78.

(111) المصدر نفسه، ص47.

(112) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره،ص197.

(113) رحيم عجينه، الاختيار المتجدد لذكريات شخصية وصفحات من مسيرة الحزب الشيوعي العراقي، مطبعة أوفسيت اليقظة، بغداد، 2009، ص236، وكذلك ينظر: لاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، ص94.

(114) المصدر نفسه، ص326.

(115) عبد الوهاب رشيد، العراق المعاصر، مصدر سبق ذكره، 375.

(116) زكي خيري، مصدر سبق ذكره،ص 234.

(117) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، 345 ـ 347.

(118) مقابلة شخصية مع سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي د. حميد مجيد موسى، مصدر سبق ذكره.

(119) سيف عدنان القيسي، مصدر سبق ذكره، ص71 وص126 ـ 127.

(120) مقابلة شخصية مع سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي د. حميد مجيد موسى، مصدر سبق ذكره.

(121) عزيز سباهي، عقود من تاريخ الحزب الشيوعي العراقي، ج2، ط1، دار الرواد للطباعة والنشر، دمشق 2003، ص610 و 638.

(122) عزيز سباهي، عقود من الحزب الشيوعي العراقي، ج3، ط3، دار الرواد للطباعة والنشر، دمشق 2005، ص318.

(123) حنا بطاطو، العراق، مصدر سبق ذكره، ص69.

(124) احمد دلزار، مصدر سبق ذكره، 35وكذلك ينظر: سيف عدنان القيسي، در سبق ذكره، ص146، ص200 ـ 203.

(125) محمد كاظم علي، مصدر سبق ذكره، ص135.

(126) ثمينة ناجي ونزار خالد، مصدر سبق ذكره، ص235 ـ 236.

(127) عزيز سباهي، ج3،مصدر سبق ذكره، ص39.

(128) وثائق المؤتمر الثاني 1970، مصدر سبق ذكره، ص19 وص14 وص55.

(129) المصدر نفسه، ص17.

(130) باسل جمعة إبراهيم، مصدر سبق ذكره، ص135 ـ 136.

(131) زكي خيري، مصدر سبق ذكره، ص293.

(132) عزيز محمد، وثائق المؤتمر الرابع 1985 (مؤتمر السلم والديمقراطية والتقدم الاجتماعي)، منشورات الحزب الشيوعي العراقي، ص36.

(133) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، ص217.

(134) السكرتير العام للحزب الشيوعي العراقي في حوار شامل مع جريدة الزمان، العدد 171، 16 شباط 2002، نقلا عن كتاب الحزب الشيوعي العراقي (مواقف ووثائق 2001 ـ 2004)، مصدر سبق ذكره، ص26.

(135) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص122 ـ 130، ص158، و218.

(136) وثائق المؤتمر الوطني الخامس، مصدر سبق ذكره، ص100 وص115 وكذلك ينظر: وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره، ص53 و 36 و 46.

(137) السكرتير العام للحزب الشيوعي العراقي في حوار شامل مع جريدة للزمان، مصدر سبق ذكره، ص29.

(138) الحزب الشيوعي العراقي، وثائق المجلس الحزبي العام للكونفرنس السادس 23 ـ 24 كانون الأول 2004، منشورات الحزب الشيوعي، بغداد، بلا تاريخ، ص20.

(139) حسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، ص213.

(140) بلاغ عن الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية للحزب الشيوعي في نيسان 2004، عن: الحزب الشيوعي (مواقف ووثائق 2001 ـ 2004)، مصدر سبق ذكره، ص119.

(141) وثائق المؤتمر الوطني الثامن، مصدر سبق ذكره، ص51 و 118.

(142) جريدة طريق الشعب، الشيوعي العراقي يدعو الفر قاء إلى الحوار وتقديم التنازلات لتشكيل الحكومة، العدد 196 في 26 أيار 2010، ص1.

(143) جريدة طريق الشعب، اليسار الديمقراطي بين آلام الماضي وصعوبات الحاضر، العدد 62 في 31/ 2010/12، ص2.

(144) مقابلة شخصية مع سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي د. حميد مجيد موسى، مصدر سبق ذكره.

(145) وثائق المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي العراقي، مصدر سبق ذكره، ص7.

(146) المصدر نفسه، ص115.

(147) عزيز محمد، مصدر سبق ذكره، ص57.

(148) وثائق الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية 1990، مصدر سبق ذكره، ص31 و 37.

(149) المصدر نفسه، ص57.

(150) وثائق المؤتمر الخامس للحزب الشيوعي، مصدر سبق ذكره، ص115.

(151) المصدر نفسه، ص42.

(152) وثائق المؤتمر السادس للحزب الشيوعي، مصدر سبق ذكره، ص64.

(153) المصدر نفسه، ص62 و 44.

(154) حديث حول الوضع السياسي والحركة الاشتراكية، منشورات طريق الشعب، أيار 1998، ص8.

(155) مقابلة شخصية مع سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي د. حميد مجيد موسى، مصدر سبق ذكره.

(156) صالح ياسر، مصدر سبق ذكره، ص41.

(157) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، ص228، وص244.

(158) حميد مجيد موسى، قراءة معاصرة، مصدر سبق ذكره، ص2.

(159) كاظم حبيب وزهدي الداوودي، مصدر سبق ذكره، ص419.

(160) جريدة طريق الشعب، لمصلحة من تؤجج الطائفية المقيتة، العدد 202 في 9 حزيران، 2009، ص1.

(161) المصدر نفسه، ص1.

(162) جريدة طريق الشعب، لا تلعبوا بنار الطائفية!، العدد 38 في 27 أيلول 2010، ص1.

(163) جريدة طريق الشعب، ضمان التعددية حق دستوري، العدد 103 في 2011/1/9، ص1.

(164) جريدة طريق الشعب، بمناسبة إعلان تشكيل الحكومة ندعم ما ينفع الناس ويستجيب لمصالحهم، العدد95، 2010/12/26، ص1.

(165) وثائق المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي العراقي، مصدر سبق ذكره، ص41 و 43، وص6.

(166) وثائق الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية آذار 1989، مصدر سبق ذكره، ص13.

(167) وثائق المؤتمر الخامس 1993، مصدر سبق ذكره، ص32.

(168) وثائق الاجتماع الاعتيادي لجنة المركزية للحزب الشيوعي آذار 1990، مصدر سبق ذكره، ص98.

(169) حنا بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، مصدر سبق ذكره، ص108.

(170) سيف عدنان القيسي، مصدر سبق ذكره، ص89.

(171) وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره 54، ووثائق المؤتمر السابع، 98، وكذلك وثائق المؤتمر الثامن، مصدر سبق ذكره، ص5 و 11 وص50 و 57 وص117 وص95.

(172) وثائق المؤتمر الثاني 1970، مصدر سبق ذكره، ص99.

(173) احمد دلزار، مصدر سبق ذكره، ص33.

(174) وثائق المؤتمر الثاني، مصدر سبق ذكره، ص99.

(175) كاظم حبيب وزهدي الداوودي، مصدر سبق ذكره، ص261.

(176) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، ص271، وكذلك ينظر: جريدة طريق الشعب، العدد 67 في 2010/11/7.

(177) عزيز سباهي، ج1، مصدر سبق ذكره، ص279.

(178) حكمت خليل حكمت، مصدر سبق ذكره، ص76.

(179) كاظم حبيب وزهدي الداوودي، مصدر سبق ذكره، مصدر سبق ذكره، ص327.

(180) صالح ياسر، مصدر سبق ذكره، ص42.

(181) كاظم حبيب وزهدي الداوودي، مصدر سبق ذكره،ص 318

(182) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، ص244.

(183) عزيز سباهي، ج1، مصدر سبق ذكره، ص278.

(184) وثائق المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي، مصدر سبق ذكره، ص90 وص97 وص80.

(185) وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره، ص45.

(186) وثائق المؤتمر الثامن، مصدر سبق ذكره، ص6 وص48 ـ 49.

(187) وثائق المجلس الحزبي العام الكونفرنس السادس 23 ـ 24 كانون الأول 2004 من إصدارات الحزب الشيوعي، بغداد، ص64.

(188) جريدة طريق الشعب، (الافتتاحية): الشيوعي العراقي: ضرورة وضع استراتيجية وطنية شاملة لتأمين مشاركة المرأة الفاعلة، العدد 142 في 16 آذار 2008، ص1.

(189) مقابلة مع سكرتير للجنة المركزية د. حميد مجيد موسى، مصدر سبق ذكره.

(190) صالح ياسر، مصدر سبق ذكره، ص6.

(191) المصدر نفسه، ص42.

(192) ثمينة ناجي ونزار خالد، مصدر سبق ذكره، ص172 ـ 173.

(193) ينظر في ذلك وثائق الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزي 1990، مصدر سبق ذكره، 83، وكذلك ينظر وثائق المؤتمر الخامس، مصدر سبق ذكره، ص114، وكذلك وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره، ص54 وص59.

(194) وثائق المؤتمر الوطني السابع للحزب الشيوعي العراقي 2001، إصدارات طريق الشعب، بغداد، 2001، ص41.

(195) جريدة طريق الشعب، العدد 124 في 14 شباط 2011، ص1.

(196) وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره، ص44.

(197) كاظم حبيب وزهدي الداوودي، مصدر سبق ذكره، ص164.

(198) حنا بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، مصدر سبق ذكره، ص170.

(199) رحيم عجينة، مصدر سبق ذكره، ص308.

(200) رحيم عجينة، مصدر سبق ذكره، ص158.

(201) ثمينة ناجي ونزار خالد، مصدر سبق ذكره،ص172 ـ 173.

(202) علاء مصطفى، مصدر سبق ذكره، ص66.

(203) رحيم عجينة، مصدر سبق ذكره، ص159.

(204) وثائق المؤتمر الثاني، مصدر سبق ذكره، 16.

(205) رحيم عجينة، مصدر سبق ذكره، 159.

(206) وثائق المؤتمر السادس، مصدر سبق ذكره، ص159.

(207) المصدر نفسه، ص88.

(208) صلاح الخرسان، فحات من تاريخ العراق السياسي الحديث (الحركات الماركسية)، مصدر سبق ذكره، ص275.

(209) جاسم الحلوائي، محطات مهمة في تاريخ الحزب الشيوعي العراقي (قراءة نقدية في كتاب عزيز سباهي:عقود من تاريخ الحزب الشيوعي العراقي، دار الرواد المزدهرة، بغداد، 2009، ص439.

(210) عزيز محمد، مصدر سبق ذكره، ص30 ـ 32 وص10.

(211) وثائق الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية 1989، مصدر سبق ذكره، ص25.

(212) الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية 1990، مصدر سبق ذكره، ص71 ـ 72.

(213) حميد مجيد موسى، حديث حول الوضع السياسي والحركة الاشتراكية، مصدر سبق ذكره، ص3.

(214) عزيز محمد، مصدر سبق ذكره، ص42، وص54.

(215) الاجتماع الاعتيادي للجنة المركزية 1989، مصدر سبق ذكره، ص18.

(216) الحزب الشيوعي العراقي، مواقف ووثائق، مصدر سبق ذكره، ص72.

(217) مقابلة مع سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي د. حميد مجيد موسى، مصدر سبق ذكره.

(218) جريدة طريق الشعب، التظاهر حق دستوري، العدد 126 في 17 شباط 2011.

(219) الكتاب الأسود، مصدر سبق ذكره، ص85.

(220) نوري العاني وآخرون، تاريخ الوزارات العراقية في العهد الجمهوري، ط1، ج3 (13 تموز إلى 19 كانون الأول 1959)، بيت الحكمة، بغداد، 2011، ص69.

(221) عزيز سباهي،ج2، مصدر سبق ذكره، ص609.

(222) المصدر نفسه، ص604.

(223) حميد مجيد موسى، حديث حول الوضع السياسي والحركة الاشتراكية، مصدر سبق ذكره، ص20.

(224) عبد الفتاح علي البوتاني، مصدر سبق ذكره، ص427 ـ 429.

(225) حنا بطاطو، الكتاب الثالث، مصدر سبق ذكره، ص230.

(226) مجيد خدوري، مصدر سبق ذكره، ص174.

(227) حنا بطاطو، الكتاب الثالث،مصدر سبق ذكره، ص223 ـ 224.

(228) المصدر نفسه، ص232.

(229) توفيق ألمديني، العرب وتحديات الشرق الأوسط الكبير، سلسلة منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2010، ص124 ـ 125.

(230) الاتحاد الوطني الكردستاني نحو التجديد (مجموعة مقالات ومقابلات)، ترجمة: محسن بني ويس، سلسلة روافد، العدد 13، مركز تنظيمات بغداد، 2011، ص69.

(231) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق (1946 ـ 2001)، ط1، مؤسسة البلاغ، بيروت، 2001، ص319.

(232) أبو بكر خوشناو، فحات من تاريخ الاتحاد الوطني الكردستاني، ط2، ترجمة: عبدو بابا شيخ، منشورات القسم الثقافي للاتحاد، 2005، ص30.

(233) عادل مراد، الاتحاد الوطني الكردستاني الانطلاقة من طليطلة إلى بغداد، مطبوعات قسم الثقافة والإعلام للاتحاد الوطني الكردستاني، دهوك، 2006، ص23.

(234) صلاح الخرسان، التيارات في كردستان العراق (194 ـ 2001)، مصدر سبق ذكره، ص318.

(235) أبو بكر خوشناو، مصدر سبق ذكره، 29 وكذلك ينظر: لاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق، (1946 ـ 2001)، مصدر سبق ذكره، ص344.

(236) ابو بكر خوشناو، مصدر سبق ذكره، 36.

(237) كاظم حبيب، لمحات من التحرر الوطني للشعب الكردي في كردستان العراق، ط2، دار آراس، أربيل، 2005، 388. وكذلك ينظر: حسن الزبيدي، مصدر سبق ذكره، 467، ادق الزهاوي، الاتحاد الوطني الكردستاني البداية والضرورة، مجلة روافد، العدد 3، إصدارات مركز تنظيمات بغداد للاتحاد الوطني الكردستاني، 2008، ص90.

(238) صادق الزهاوي، مصدر سبق ذكره، ص92.

(239) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق (1946 ـ 2001)، مصدر سبق ذكره، ص388.

(240) المصدر نفسه، ص407.

(241) صادق الزهاوي، مصدر سبق ذكره، ص92.

(242) علاء مصطفى، مصدر سبق ذكره، ص122.

(243) عبد الرحمن كريم درويش، الفكر السياسي للأحزاب السياسية الكردستانية في العراق (المقاربات الفكرية السياسية بين الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية العلوم السياسية ـ جامعة بغداد، 2009، ص150.

(244) المصدر نفسه، ص149.

(245) جريدة الاتحاد، مام جلال يستقبل وفدا عالي المستوى من علماء السنة والجماعة، العدد 712 في 2004/4/20، ص1.

(246) جريدة الاتحاد، العراق والعام 2005 والمهمة الأصعب، العدد 914 في 2005/1/4، ص1.

(247) ناهض حسن، مفهوم السلطة في فكر الأحزاب السياسية الكردية العراقية المعاصرة، كركوك2006، ص141.

(248) وجيه عفدو علي، مفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان في فكر الأحزاب السياسية الكردية العراقية المعاصرة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية العلوم السياسية ـ جامعة بغداد، 2007، ص109.

(249) المصدر نفسه، ص96 ـ 97.

(250) عادل مراد، مصدر سبق ذكره، ص51.

(251) ناهض حسن جابر، مصدر سبق ذكره،ص 139.

(252) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق (1946 ـ 2001)، مصدر سبق ذكره، ص457.

(253) أبو بكر خوشناو، مصدر سبق ذكره، ص84.

(254) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، من منشورات القسم الثقافي للاتحاد، السليمانية 2001، ص4.

(255) جلال الطالباني، التقرير العام إلى المؤتمر الثاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص66.

(256) المصدر نفسه، ص69.

(257) المصدر نفسه، ص71.

(258) المصدر نفسه، ص68.

(259) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص7.

(260) جلال الطالباني، آراء وأحاديث، سلسلة إصدارات الإعلام المركزي للاتحاد الوطني الكردستاني (16)، السليمانية، 2003، ص43.

(261) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص19.

(262) جريدة الاتحاد، البرنامج الانتخابي للقائمة الديمقراطية الكردستانية في انتخابات برلمان إقليم كردستان في 30 كانون الثاني 2005، العدد 918، 2005/1/9، ص3.

(263) جريدة الاتحاد، البرنامج الانتخابي لقائمة التحالف الكردستاني، العدد 923، 15 ـ 1 ـ 2005، ص5.

(264) جريدة الاتحاد، الديمقراطية وتصحيح المسار، العدد 1278، 2006/4/28.

(265) عبد الرحمن كريم درويش، مصدر سبق ذكره، ص131.

(266) عبد الرحمن كريم درويش، مصدر سبق ذكره، ص130.

(267) عادل مراد، مصدر سبق ذكره، ص39.

(268) جلال الطالباني، التقرير العام للمؤتمر الثاني للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص84.

(269) المصدر نفسه، ص67.

(270) وجيه عفدو، مصدر سبق ذكره، ص98.

(271) جريدة الاتحاد، البرنامج الانتخابي للقائمة الديمقراطية الكردستانية، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: جريدة الاتحاد، البرنامج الانتخابي لقائمة التحالف الكردستاني، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: جريدة الاتحاد، توقيع مذكرة تفاهم بين الاتحاد الوطني والديمقراطي الكردستاني والحزب الإسلامي العراقي، العدد 1733، 2007/12/26، ص3.

(272) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني لعام 2010، مكتب التوعية والفكر، السليمانية، 2011، ص47.

(273) عادل مراد، مصدر سبق ذكره، ص51.

(274) أركان عبد الخضر كيلان، مصدر سبق ذكره، ص121.

(275) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني لعام 2001 و 2007، مصدر سبق ذكره، ص3.

(276) عادل مراد، مصدر سبق ذكره، ص52.

(277) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص32.

(278) جريدة الاتحاد، برنامج قائمة التحالف الكردستاني، العدد 2332، 2010/2/13، ص5.

(279) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2010، مصدر سبق ذكره، 42 ـ 48.

(280) وجيه عفدو علي، مصدر سبق ذكره، ص113.

(281) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، مصدر سبق ذكره، 3،وكذلك ينظر: المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2007، ص3.

(282) جريدة الاتحاد، الدستور العراقي يمنع مشاركة حزب البعث في السلطة والتسامح ضروري بين العراقيين بعد إعدام دام، العدد 1468 في 2007/1/11، ص1.

(283) جريدة الاتحاد، البرنامج الانتخابي لقائمة التحالف الكردستاني، العدد 923 في 2005/1/15، ص5.

(284) المنهاج والنظام الداخلي 2001، مصدر سبق ذكره، ص42.

(285) المصدر نفسه، ص141.

(286) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق (1946 ـ 2001)، مصدر سبق ذكره، ص457.

(287) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، مصدر سبق ذكره، 14 ـ 16. وكذلك ينظر: المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2007، من منشورات القسم الثقافي، السليمانية، 2007، 14 ـ 16، وكذلك ينظر: المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2010، مصدر سبق ذكره، ص97 ـ 101.

(288) عبد الوهاب رشيد، العراق المعاصر، مصدر سبق ذكره، وكذلك ينظر: المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني لعام 2001 و 2007 و 2010.

(289) أركان عبد الخضر كيلان، مصدر سبق ذكره، ص121.

(290) جلال الطالباني، التقرير العام للمؤتمر الثاني للاتحاد الوطني الكردستاني، السليمانية، شباط 2001، ص94.

(291) جريدة الاتحاد، مام جلال: تشكيل المجلس المركزي للاتحاد الوطني خطوة غير مسبوقة، العدد 2302 في 2011/1/5، 1، وكذلك ينظر: المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2010، مصدر سبق ذكره، ص121 ـ 122.

(292) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق (1946 ـ 2001)، مصدر سبق ذكره، ص353.

(293) المصدر نفسه، ص470.

(294) ناهض حسن جابر، مصدر سبق ذكره، ص109.

(295) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني لعام 2010، مصدر سبق ذكره، ص104.

(296) من جبال كردستان إلى سدة الرئاسة، كتاب روافد (1)، إصدارات مركز تنظيمات بغداد للاتحاد الوطني الكردستاني، ص169.

(297) شمران العجلي، مصدر سبق ذكره، ص271.

(298) علاء مصطفى، مصدر سبق ذكره، ص123.

(299) جريدة الاتحاد، مؤتمر المصالحة فرصة ثمينة لتحديد الموقف بين خندقي الديمقراطية والإرهاب، العدد 1453، 2006/2/17، ص1.

(300) جريدة الاتحاد، جلال الطالباني، العصر الحالي عصر النضال البرلماني الديمقراطي، العدد 697 في 2004/3/28.

(301) جريدة الاتحاد، الطالباني: العراق دولة مستقلة، العدد 2316، في 2010/1/23، ص3.

(302) هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص99.

(303) جلال الطالباني، التقرير العام للمؤتمر الثاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص50 ـ 51.

(304) شمران العجلي، مصدر سبق ذكره، ص277، وكذلك ينظر هادي حسن عليوي، مصدر سبق ذكره، ص160 و 122 و 127 ـ 129 و 159 و 183.

(305) عبد الستار سعد المندلاوي، فحات مضيئة من نضالات الاتحاد الكردستاني في الحركة التحررية الكردية وفي جبهة معارضة الدكتاتورية وإقامة الديمقراطية في العراق، مجلة روافد، العدد 3، إصدارات مركز تنظيمات بغداد للاتحاد الوطني الكردستاني، 2008، ص80.

(306) جلال الطالباني، آراء وأحاديث، مصدر سبق ذكره، ص45 ـ 46.

(307) جريدة الاتحاد، الشراكة المستديمة والإسهام المشترك، العدد 713 في 2004/4/21، ص1.

(308) جريدة الاتحاد، مهمة المشاورات، (الافتتاحية)، العدد 950، 2005/2/28، ص1.

(309) عادل مراد، مصدر سبق ذكره، ص36.

(310) جلال الطالباني، التقرير العام للمؤتمر الثاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص49 ـ 56.

(311) عبد الوهاب رشيد، العراق المعاصر، مصدر سبق ذكره، 365، وكذلك ينظر: وثائق المؤتمر السادس للحزب الشيوعي العراقي 1997، مصدر سبق ذكره، ص9.

(312) جريدة الاتحاد، إدارة واحدة لإقليم كردستان، العدد 1196، 2006/1/8، 1، وكذلك ينظر: جريدة الاتحاد، دلالات توحيد الإدارتين، العدد 1199 في 15 ـ 1 ـ 2006، ص1.

(*) أعلن عن تأسيس الحركة بقيادة نوشيروان مصطفى أحد مؤسسي الاتحاد الوطني الكردستاني عام 2009، إلا أنه تم الإعلان عنها رسميا في 2010/5/31 كحركة منشقة عن الاتحاد،، وكذلك ينظر: آزاد جالاك، حركة التغيير تدعوا إلى فصل السلطات.

(313) ينظر في ذلك تصريح نوشيروان مصطفى: ما يهمنا هو تغيير النظام وليس الوجوه. وكذلك ينظر: تعاون المعارضة مع أي حكومة في الإقليم مرهون بمواقفها العملية لا شعاراتها.

(314) صفوت الجباري، حركة التغيير في كردستان...لماذا والى أين؟، الحوار المتمدن، العدد 747 في 23/ 2009/8.

(315) الحزبان الكرديان يعقدان اجتماعاً طارئاً لمناقشة مطالب حركة التغيير.

(316) جريدة الاتحاد، رئيس الجمهورية: الانتخابات المقبلة مصيرية وداعمة لاستمرار المسيرة الديمقراطية، العدد 2299 في 2 ـ 1 ـ 2010.

(317) جريدة الاتحاد، الأحزاب والقوى الكردستانية: أية محاولة للإصلاح ينبغي أن تكون في إطار العملية والشرعية السياسية والقانونية، العدد 2066 في 31 ـ 1 ـ 2011، ص3.

(318) الاتحاد نحو التجديد، ترجمة محسن بني ويس، منشورات الاتحاد الوطني الكردستاني ـ تنظيمات بغداد، 2011، ص62.

(319) عادل مراد، مصدر سبق ذكره، ص56 ـ 67.

(320) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص3.

(321) جلال الطالباني، التقرير العام للمؤتمر الثاني، مصدر سبق ذكره،ص40 ـ 43.

(322) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2010، مصدر سبق ذكره، ص44.

(323) جلال الطالباني، التقرير العام للمؤتمر الثاني، مصدر سبق ذكره، ص50.

(324) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق، مصدر سبق ذكره، ص457.

(325) عبد الرحمن كريم درويش، مصدر سبق ذكره،ص125.

(326) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001،مصدر سبق ذكره،ص3.

(327) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص5 ـ 6.

(328) جريدة الاتحاد، البرنامج الانتخابي لقائمة التحالف الكردستاني 2005، العدد 923، 2005/1/15، ص5.

(329) جريدة الاتحاد، التحالف الكردستاني تحالف التنوع الموحد والأمل الجماعي، العدد 917 في 1/8/ 2005، ص1.

(330) جريدة الاتحاد، مام جلال: لن نفرط في كركوك بين القوميات الموجودة فيها، العدد 948 في 2/26/ 2005، ص1.

(331) جريدة الاتحاد، مام جلال: يستقبل وفدا رفيع المستوى من الجبهة التركمانية في كركوك، العدد 2002، في 2008/12/14، ص3.

(332) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2010، مصدر سبق ذكره، ص41 ـ 44.

(333) جريدة الاتحاد، جلال الطالباني: حوار جاد مع الأخ السيد يحي عبد الحميد ورفاقه (تقسيم العراق طائفيا)، العدد 686، 2004/3/10، ص3.

(334) جلال الطالباني، التقرير العام للمؤتمر الثاني 2001، مصدر سبق ذكره، ص47.

(335) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني، 2001 و 2007، مصدر سبق ذكره، ص9 ـ 10.

(336) جلال الطالباني، التقرير العام للمؤتمر الثاني، مصدر سبق ذكره، ص86.

(337) المصدر نفسه، ص87.

(338) جريدة الاتحاد، برنامج قائمة التحالف الكردستاني، مصدر سبق ذكره، ص5.

(339) المنهاج والنظام الداخلي للاتحاد الوطني الكردستاني 2010، مصدر سبق ذكره، ص75 ـ 76.

(340) المصدرنفسه، ص96.

(341) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق، مصدر سبق ذكره، ص319.

(342) عادل مراد، مصدر سبق ذكره، ص51.

(343) عبد الرحمن كريم درويش، مصدر سبق ذكره، ص124.

(344) ناهض حسن جابر، مصدر سبق ذكره، ص161.

(345) عادل مراد، مصدر سبق ذكره ص52.

(346) المصدر نفسه، ص47 ـ 48.

(347) جلال الطالباني، التقرير السياسي، مصدر سبق ذكره، ص17 ـ 18.

(348) عادل مراد، مصدر سبق ذكره،ص52.

(349) صلاح الخرسان، التيارات السياسية في كردستان العراق، مصدر سبق ذكره، ص323.

(350) عبد الستار سعد الله المندلاوي، مصدر سبق ذكره، ص77.

(351) المصدر نفسه، ص80.

(352) وثائق المؤتمر السادس للحزب الشيوعي العراقي (1997)، مصدر سبق ذكره، ص27.

(353) جريدة الاتحاد، جلال الطالبان: العصر الحالي عصر النضال البرلماني الديمقراطي، العدد 697 في 28/3/ 2004.

(354) جريدة الاتحاد: العنف لا يولد إلا العنف (الافتتاحية)، العدد12،706/4/2004.

(355) جريدة الاتحاد، جلال الطالباني في حوار شامل حول الفلوجة والتيار الصدري، العدد 710 في 18/4/ 2004، ص7.



المؤلفة
فاتن محمد رزاق الخفاجي

تاريخ التولد: ١٨/١١/ ١٩٨١ ـ بغداد.

الشهادات: بكالوريوس ـ ماجستير ـ دكتوراه علوم سياسية: فكر سياسي ـ جامعة بغداد.

الوظيفة: تدريسية ـ كلية العلوم السياسية ـ الجامعة المستنصرية.

مقررة قسم الفكر السياسي ـ العلوم السياسية ـ الجامعة المستنصرية.

شاركت في العديد من المؤتمرات كحضور.

البحوث المنشورة: (التعددية السياسية في مصر بعد) ـ والتسامح في فكر بعض الحضارات القديمة ـ وبحثين غير منشورة.

www.hcrsiraq.com
HAMMURABI CENTER
For Researches & Strategic Studies
2013

التسامح
في فكر الأحزاب العراقية المعاصرة

لا زلنا حديثي عهد بخصوص تقبّل فكرة التسامح، في ظلّ استشراء التعصّب وتفشّي التطرّف وانتشار الغلو، إزاء الآخر «الغريب»، وكل غريب «مريب»، سواءً كان هذا الآخر بعيداً أو قريباً، عدواً أو صديقاً، طالما هو مختلف عنّا، حتى وإن كان مساكناً أو مشاركاً لنا في العيش والحياة والمصير، لكنه قد يكون مختلفاً في الدين أو العرق أو اللغة أو التاريخ، حتى وإن كنّا في وطن واحد.

وإذا اعتبرنا رسالة جون لوك حول التسامح تاريخاً لنشر الفكرة، لا سيّما في ظل انقطاع العرب والمسلمين عن تراثهم الذي عرف بنماذج زاهرة من التسامح، مثلما عرف تاريخاً دامياً من اللاتسامح، كما هو الغرب أيضاً في إطار السياق التاريخي لجميع المجتمعات.

الأمر يحتاج من الجميع إلى الاعتراف كلٌ بالآخر، وتأكيد قيم التسامح مع بعضنا البعض من دون تكفير أو تأثيم أو تحريم أو تخوين أو تجريم، أو غير ذلك من عوامل الإقصاء والإلغاء والاستئصال وعدم احترام الحق في التنوّع والتعددية والاختلاف.



سعر النسخة ١٢ دولار أميركي

ISBN: 978-614-426-173-6

